IL PENSIERO GRECO — Vol. 4.

EMILIO BODRERO

ERACLITO

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI



TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
MILANO - ROMA

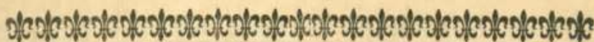
1910



Torino — VINCENZO BONA, Tipografo di S. M. e RR. Principi (10688).

AL DOTTOR ERMINIO TROILO

Libero docente di filosofia teoretica nell'Università di Roma



> Non si può scandagliare la natura delle cose senza aiutarsi dell'immaginazione e del sentimento.
>
> LEOPARDI.

Piace a me, carissimo amico, che sia a voi dedicato questo mio lavoro, al fine di significare con un atto di pensiero, il sentimento che in me s'ingenera dall'analogia onde si congiungono i nostri studi e le nostre fortune. Noi discorremmo una volta insieme di Paolo Tannery, anche come di colui che ne precedette su la faticosa via che entrambi seguiamo, non solo per l'indole dell'investigazione, ma pure per la singolar diversità che intercedeva tra l'attività del suo intelletto e le cure della vita, e ci parve di sentirci accomunati in quel ricordo e incoraggiati all'opera ed alla speranza. Ancora nel nome di quel pensatore profondo e originale di cui l'infaticabile operosità fu pari alla vasta erudizione, nel nome di colui che seppe così acutamente penetrare nello spirito della prima, oscura ed altissima filosofia della razza nostra e riconstruirne con le indagini più sapienti e sicure la

genesi, la storia ed i confini, nel nome infine di Paolo Tannery che alle discipline dell'astrazione consacrò di una nobilissima vita lo sforzo più laborioso, il quale voi ed io siam capaci come pochi altri di apprezzare, intendo, con dedicarvi queste traduzioni e queste ricerche, esprimere la simpatia delle nostre vite in così strano modo somiglianti, come in un auspicio che dal tenace travaglio del presente induca il conforto di una serena speranza.

Però non solo per questo ho voluto che la mia esposizione s'inaugurasse nel nome vostro, ma anche perchè mi parve che a nessuno meglio che a voi che proclamate e difendete i diritti dello spirito, potesse offrirsi una raccolta di quanto rimane dell'opera di Eraclito d'Efeso, augusto e imperioso enunciatore di dottrine e di principî che suonano sempre alle nostre orecchie come meravigliose rivelazioni. Ed io meco stesso ben di frequente mi stupisco che la scienza positiva del tempo nostro denomini fossili del pensiero questi frammenti della prima inspirazione filosofica della nostra civiltà e ad essi attribuisca un valore che non va oltre quello che può avere il soddisfacimento di una semplice curiosità storica. Ciò accade per un fenomeno di democrazia e di reazione ad ogni forma di individualismo, ben facile a spiegarsi, per il quale la scienza moderna ha di tanto scemato il valore della personalità ed in genere dell'*uomo*,

riguardo all'accettazione dei sistemi, che, in ogni ramo della sua attività, non consente alcuna emanazione sintetica, e commina l'ostracismo che si dà al dogma nella vita dello spirito, alla poesia nella vita pratica e cotidiana, per ogni opera che non si fondi rigorosamente su la critica e su l'analisi. La scienza ha sino ad ora abbassato l'uomo, cercando di elevar la materia sino a lui, in quanto ha chiamato questa a cooperare con la sua fredda, inorganica, insensibile brutalità inerte, all'agile, libera, alata creazione dell'umana fantasia, nutrita di quelle osservazioni e di quell'esperienza che può solo raccogliere una fede individuale, uno sguardo personale su tutti gli aspetti in cui il mondo si presenta a gli occhi ed al pensiero di un essere che sappia astrarsi dalla realtà.

La filosofia moderna ha abdicato così dai diritti più sacrosanti dello spirito ed ha offerto i polsi alla schiavitù della materia e di ogni sua inutile complicazione interiore, rinunciando all'umanità delle forme, senza pensare che la verità convien che abbia forma umana se a gli uomini deve rivolgersi e che se, come io penso, la forma è la conscienza, la scienza nostra è informe, inerte, inefficace. Ogni uomo d'intelletto ha sacrificato il suo pensiero al metodo, che solo ha oggi l'onore della considerazione da parte degli operai dello spirito, e pensatore è oggi stimato solo colui che più scrupolosamente

sappia nascondere se stesso, nell'uso dei congegni inflessibili del metodo, colui che con voluttà di abbandono pari a quella che sospinse alle solitudini e alle macerazioni i primi eremiti della nostra superstizione, tutto si getti come strumento cieco tra le spire di una verità che non solo non egli ha divinata, ma che è ineluttabilmente straniera all'organismo naturale dell'uomo.

Io sento ancora possentemente che spetta sempre alla filosofia pronunciare le verità che sarà poi cómpito della scienza il dimostrare, poichè questa nostra disciplina rimane sempre per me un'arte che ha ritmi suoi e nell'idea e nell'espressione, a cui si confidano sincerità d'impulso e lusinga di persuasione, armonia di concepimento e facile consenso d'intelligenza. Deve accadere, per dirla con gli antichi, che l'*io*, assoggetti il *non io*, e non il contrario, poichè l'acquisto di una conoscenza che trascenda l'interesse che l'individuo ha per se stesso e le possibilità della natura e dei rapporti in che l'uomo si trova con questa e con i suoi simili, non può che turbare la dignità e la misura in che vivono e vivranno i problemi eterni dello spirito. Conviene, io penso ancora, e non ne arrossisco, conviene che la filosofia, per quanto le è consentito dalla indole sua, rimanga in un certo senso poesia e in questa parte della sua espressione riveli ed esplichi ogni virtù, originaria e individuale di

convinzione da parte del creatore, di consenso da parte di coloro a cui s'indirizza, poichè diversamente, come ebbi a dire altra volta, non solo, quasi nuova Cassandra che respinse Apollo, è condannata allo sterile vaticinio, ma anche, nuova Ofelia che getta ogni suo fiore, s'annega nella follia. Oggi, snaturata e deturpata dagli eccessi demolitori a cui l'ha spinta il feticismo per un metodo, che pur potendo soddisfare ad alcune sol tanto fra le necessità dello spirito, di questo ha imprigionato in vece ogni attività senza temprarla, sembra, come una donna perduta che sta di notte su l'angolo d'una via spiando chi possa illudersi di fecondarla, che la filosofia, come in genere ogni altra disciplina dell'intelletto, nella servitù alla cieca tirannide delle formule esecutive passivamente attenda che le scienze si compiacciano ogni tanto di darle qualche cosa da fare, qualche verbo da svolgere con cautela, le quali la trattano poi con quella riguardosa superiorità onde giovinette leggere usano con venerabile peccatrice. E questo metodo che ella stessa ha creato, ora come degenere rampollo l'ha asservita a sè, privata d'ogni diritto e d'ogni libertà, constringendo quella che doveva esser la disciplina principe dello spirito umano, a porsi in gregge con le altre ed in seconda linea, quasi se ne fosse or mai sfruttata ogni utilità. Là dove, ripeto, la filosofia ha per me sempre il cómpito precipuo di formulare

quelle verità naturali e spontanee sotto le quali l'umanità si raccoglie secondo gli schemi elementari della conformazione del pensiero, di tradurre i problemi e le approssimazioni ideali tra cui gli uomini instancabilmente, necessariamente ed invariabilmente si aggirano, nel linguaggio più piano e conforme allo spirito delle epoche, di tener desto quel gioco constante di azioni e reazioni quasi meccaniche per il quale la vita del pensiero ci si mostra storicamente foggiata come in un unico congegno, onde certi atteggiamenti primitivi della conscienza filosofica ci sembrano le sole, perenni ed immutabili forme in cui si perpetua una necessaria ed eternamente insaziabile aspirazione alla verità.

Ma, qui potrebbe chiedersi taluno: se la scienza non dimostri le verità che la filosofia ha proclamato, o peggio se dimostri il contrario, non può logicamente indursene che il valore di tali enunciati abbia ad esser posto per lo meno in dubbio? Che altro ci mostra dunque tutta la storia, se non la fervida lotta tra la convinzione e l'osservazione, tra la fede e la ragione, tra la scienza e la metafisica? Da qual parte dobbiamo riscontrare il trionfo?

In questo momento, indubitatamente, la scienza, nel senso più rigoroso della parola, ha sopraffatto ogni metafisica. Ma d'altra parte, se bene dobbiam persuaderci di una grande sproporzione tra il progresso di certe attività intellettuali, pa-

ragonato a quello delle attività sentimentali, non possiamo poi dire che la logica verbale, metafisica anch'essa, del metodo in che viviamo, abbia annullato del tutto quella intima ed organica, che giustifica e coordina gli elementi delle singole inclinazioni. Per ora mi basta assodare che questa sfrenata tirannide del metodo, lascia però in fondo a moltissimi di coloro che pur sinceramente e rigorosamente lo praticano, una libertà latente di credenze e d'impulsi, a cui si deve se si trovano, pur troppo, uomini che passaron la vita curvi su di una tavola anatomica o con lo sguardo fisso in un telescopio, i quali, abbacinati un giorno dalle imposture dello spiritismo, dividono ora le allegre dottrine della teosofia, pur seguitando, quanto alla professione in che esplicano le attività intellettuali, ad esser stretti osservatori dei principî inesorabili dell'obiettività. Nè alcuno si chiede come costoro possano conciliare questo doppio impiego del loro spirito, ed eludere questo duplicismo contradittorio tra una fede, qualunque essa sia, ed una convinzione, per quanto possa valere.

Ciò accade perchè, a mio vedere, il metodo intuitivo, il metodo affettivo, il metodo sperimentale non conducono che allo stesso risultato di verità, all'identico confine d'impossibilità di fronte a quello che alla natura umana è vietato di sapere. Io mi penso che la chimica e la meccanica delle cose non possano provare se non

quello che è consentito dalla chimica e dalla meccanica delle idee e dei sentimenti. Io posso percepire le azioni e le reazioni che la scienza sperimentale provoca sulla materia solo in quanto le idee corrispondenti possano agire e reagire nel mio pensiero, ed inversamente, la chimica e la meccanica delle idee conducono ad un punto di verità che dall'ignoto è equidistante quanto quello a cui mi conduce l'esperimento. Ogni strumento di conoscenza corrisponde ad una serie di conoscenze o meglio di aspetti di conoscenze le quali non s'intralciano le une con le altre nè si contradicono, anzi si possono compire e perfezionare a vicenda. Così che un argomento basato su la logica di un individuo non può essermi distrutto da un argomento basato su di un impersonale strumento, nè da uno che s'appoggi ad un impulso irresistibile e da altra parte non analizzabile dell'animo mio, e vicendevolmente. Ogni strumento di conoscenza serve per una serie di cognizioni o per meglio dire, di stati, e l'esperimento non ha nessun diritto di dar le riprove di ciò che la logica formula o la fede inspira, nè ha il potere di demolire quanto questi due altri fattori di stati possono creare. Così come mille argomenti logici non saprebbero scuotere il fascino di un sentimento intenso e profondo, dall'animo di un uomo che ami.

E qui consentitemi che io vi dica ancora un

pensiero mio che contradice singolarmente allo spirito del tempo nostro. Io ho accennato all'umanità della verità che la filosofia deve proclamare: intendevo dire con questo, che la verità filosofica non deve essere, a mio vedere, che la emanazione personale di un puro esercizio di raziocinio guidato da un acuto intuito nell'osservazione del mondo. Il filosofo deve cercare in se stesso la verità da formulare a gli uomini, ed esser della verità strumento insieme e creatore, ma non oltrepassare i confini dell'uomo nè quelli delle possibilità della comprensione umana. Il dire la verità non è solamente rivelare ciò che gli altri non sono al caso di verificare, o significare con parole ciò che è agli uomini insensibile, non è in fine solamente il dire ciò che si è assodato che è, ma il dire la verità consiste nel guidare lo spirito altrui a pensare ciò che può essere, avendo umanamente veduto ciò che è, con l'affetto individuale per quei rapporti tra la realtà e l'io e tra gli elementi della realtà in sè, che è dettato dall'impulso verso un'armonia suprema del mondo con colui che così viene a crearne il sistema. La verità dev'essere una creazione dell'uomo, se a gli uomini è diretta, e mille osservatori che mi dicano con la più minuziosa precisione tutto ciò che avranno verificato nell'analisi della materia, m'avran compilato il più fedele catalogo dell'universo, ma non mi avranno pronunciato una sola verità filosofica.

E pure, per dare un esempio dell'applicazione di questi sistemi, oggi sarebbe posto al bando della considerazione dei più serî consessi, quegli che ancora volesse far la storia della letteratura o dell'arte, in base ad una sua scala di valori, anzi che in base all'analisi livellatrice del valore estrinseco dei prodotti, ed è guardato come *dilettante* (ciò equivale a mostro di demenza) chi ingenuamente voglia esaminare se un tal sonetto sia più o meno bello o se quel tal placito di un antico profeta sia più o meno giusto o giustificabile. Là dove gran lode si tributa a colui che sappia dir la data precisa in cui un orribile sonetto fu scritto o che scopra quel vero, indispensabile all'umana felicità, che risiede nella conoscenza della genealogia del manoscritto in cui più storpiata si legga una sentenza assurda di un antico plagiario. È questo per un verso un freno, lo dico sinceramente, provvidenziale, all'ingegno degli uomini, cresciuti di numero e di possibilità, anche economiche, di espressione; per un altro, secondo me, a dirittura bestiale. Ma, introdotto il metodo scientifico in tutte le discipline, una ancora ne rimaneva che ai suoi seguaci lasciava la personale indipendenza del giudizio e la libertà più serena dai legami materiali con il campo dello studio, ed era la filosofia: ma anche questa la demagogia scientifica ha voluto conquistarsi, ed è sorta quella che tutti si ostinano a chiamare la filosofia moderna,

nella quale, persino qui, il giudizio di realtà ha soppresso il giudizio di valore.

Dunque l'uomo creatore di verità è abolito, come il feudatario, come il mercante di schiavi, come il taumaturgo. La verità è identificata con la realtà ed è vietato allo spirito umano ricercare un vero che oltrepassi quello risultante dall'accertamento di quanto riguarda i sensi, anche forzati ed acuiti di là dalle utilità individuali per cui furon creati. La ripercussione meditativa della verità su l'organismo interiore dell'uomo, sembra or mai residuo di barbarie, nè si pensa che le epoche le quali annoverano i maggiori benefattori dell'ideale umano e dell'umana dignità, non son quelle in cui lo studio assiduo dei loro pensatori si logorò ad enumerare sino all'esaurimento l'infinita varietà delle cose, ma ben sì quelle in cui da altre tirannidi fu però miracolosamente lasciata all'uomo chiamato al sacerdozio della verità, quella libertà sconfinata alle attività dello spirito, per la quale l'esperimento non fu fine a se stesso, ma a pena per così dire lievito all'ingegno creatore di chi lo tentava, per la quale l'osservazione non fu la conclusione ultima dell'opera scientifica, ma la prima preparazione alle deduzioni più ardite, per la quale l'universo non fu solo uno sterile campo sterminato di nomenclatura e d'ipotesi, ma anche un regno immenso tutto dalla sorte offerto alla dominazione del genio.

E ancora; io non mi perito a dire, su l'alba del secolo ventesimo, che il metodo di cui siam constretti a far uso, ci conduce alla più inutile violenza, verso l' integrità dell'attività filosofica. Quando accennavo ad una verità umana, io pensavo pure che la verità filosofica non deve andar oltre alle possibilità della normale sensibilità umana. Gli strumenti scientifici, se ben ci fanno verificare fatti reali, dalle conseguenze tratte dall'osservazione dei quali le scienze propriamente dette desumono innumerevoli applicazioni pratiche, non possono dare, a parer mio, il minimo contributo diretto alla formazione di una verità filosofica, come che essa, ripeto, debba esser creata dall'uomo, in quanto questi contemperi l'attività intuitiva che caratterizza la sua individualità, con la più logica ed acuta, ma semplice ed umana osservazione della realtà. Il filosofo, nel senso più eroico della parola, convien si creda solo nel mondo, con i suoi sensi ed il suo cervello, per pronunciare una verità fatta a sua imagine e somiglianza. Un complesso di dottrine desunte e basate su l'ultra sensibile, intendendo con ciò di specificare il campo d'osservazione che si stende di là dalle estreme possibilità naturali e normali dei sensi, non darà mai una filosofia, cioè un sapere di utilità teorica, sì bene una scienza, sapere d'utilità pratica. Perchè la filosofia adempia al cómpito che nella complessa funzione dello spirito le è segnato, conviene che

essa dalla vita, comunque intensificata e, diciam pure, migliorata, dalla realtà, comunque denominata e, se si vuole, sviscerata, dall'esperienza rigorosamente limitata delle attività soggettive dello spirito ed indefinitamente estesa di tutti i fenomeni individuali, senz'altro intermediario che l'attività pùramente umana e normale e non artificiata, della logica, della sensibilità e dell'introspezione, deduca le norme supreme dell'esistenza, del pensiero, della felicità. Tutti gli strumenti di che la natura umana dispone posson servire a questa conoscenza sintetica, poichè le cose ed i fatti esistono per noi solo in quanto li possiam percepire, e se una conoscenza ottenuta con mezzo sperimentale e, dirò così, artificiale, può parer distruttiva di una conoscenza empirica o trascendentale, in effetto ciò che può essersi acquistato con mezzi straordinari alla maggiore intensità normale dei sensi, non conduce che ad una serie di conoscenze che soddisfano a bisogni dello spirito che non hanno nulla a che vedere con quelle per le quali operano gli organi della conoscenza empirica o trascendentale. In altre parole ciascun mezzo d'acquisto di conoscenza, mostrerà un nuovo aspetto del mondo, e rivelerà una nuova possibilità speculativa, ma non distruggerà affatto il valore acquisito e imperituro degli altri strumenti di cui dispone lo spirito umano. Ogni mezzo di conoscenza corrisponde ad un'analogia dello spirito,

e dove finiscono la conoscenza e l'attività filosofica, incominciano, senza contaminazioni, la conoscenza e l'attività scientifica. Poichè, come recentemente ebbe a dire un chiaro espositore di Platone, Charles Huit, *la pensée ne suffit pas à la philosophie : il lui faut l'âme entière.*

Posto ciò, può affermarsi che quelle che io ho chiamato la chimica e la meccanica dell'intelletto, in certo modo nello spirito riproducano, per mezzo delle idee, le azioni e le reazioni che le cose corrispondenti ad esse idee operano nella realtà, secondo leggi e processi analoghi, ma offrendo all'individuo note di persuasione d'indole diversa e per nulla contraria a quella delle note che egli può cogliere dall'osservazione sperimentale. Così può dirsi degl'impulsi che possiamo avere al trascendentale, nell'azione dei quali noi possiamo trovare indubitatamente una rispondenza tra l'ipotetica realtà e la forma del nostro sentimento. In fine, ripeto ancora, ogni mezzo per il quale possa ingenerarsi in noi una conoscenza corrisponde a diverse possibilità di conoscenza, anzi a dirittura a conoscenze diverse, che nessun rapporto lega reciprocamente ma che servono tutte alla perfezione spirituale dell'individuo. Un esperimento non potrà darmi nessuna riprova di una conoscenza intuitiva o di una fede, nè tanto meno distruggerle, una fede non potrà toglier dal mio spirito ciò che possono avervi lasciato le osservazioni sperimentali

o le deduzioni della mia logica, ed i più compiuti accertamenti della mia attività intuitiva non potranno mai per veruna guisa demolire un edificio conoscitivo che l'esperienza abbia architettato in me o l'integrazione metafisica di una mia persuasione trascendentale.

Ora la conoscenza trascendentale pone fra l'individuo e la realtà rapporti indipendenti dall'uno e dall'altra, ma interiori e spontanei, la conoscenza sperimentale pone in vece tra l'individuo e la realtà rapporti indipendenti dall'uno e dipendenti dall'altra, imposti per ciò da attività che non è noto se trovino riscontro nell'analogia interiore dell'osservatore, e finalmente la conoscenza logica o intuitiva pone tra l'individuo e la realtà i rapporti subiettivi più conformi alla percettibilità ed all'attività meditativa, in relazione alla più estesa possibilità di formazione dell'idea ed alla più rigorosa relatività del giudizio.

È la lotta eterna tra queste due attività da cui è alternativamente dominato lo spirito umano, quella che ho tentato di riassumere sin qui, lotta che forma la maggior sollecitudine delle menti che si son votate alla fra tutte nobilissima professione del pensiero, lotta che si riproduce in tutti i dualismi d'ogni attività umana, dal classicismo al romanticismo, dall'individualismo al collettivismo, dallo spiritualismo al materialismo, dal libero arbitrio al determinismo, dal nazionalismo all'imperialismo, tra il sentimento

in fine ed i sensi, lotta la quale, sino a che gli uomini vivranno nell'assoluto e dell'assoluto, partendo le loro conoscenze per piani e gerarchie, anzi che per instinti operanti separatamente e concordemente, secondo altri piani su diversa linea tracciati, non sarà per comporsi.

Ma, come più grande artefice degli altri è colui che sa porsi di sopra ad ogni scuola e ad ogni gusto particolare, come Dante, Shakespeare e Goethe sono insieme classici e romantici e non sono nè l'una nè l'altra cosa, in egual modo nella filosofia una logica ardita ed acuta deve poter equilibrare la scienza e la fede o le corrispondenti esigenze dello spirito. La possibilità della coesistenza di queste attività constituisce la perfetta felicità intellettuale, quella in cui, come a me sembra, nessuno ha saputo vivere meglio dei sublimi e misteriosi pensatori che precedettero Socrate. Io son fermamente convinto che essi, nella vergine libertà dei loro spiriti, si posero nella più sana condizione per sentire e per dire quel tanto di verità che a noi sia dato umanamente conoscere e che, dopo tanti secoli da che il tempo grava su la memoria delle loro vite e dei loro ammaestramenti, essi possono ancora viver con noi, non come soggetti d'esercizio alla nostra sterile indagine, sì bene ancora come enunciatori di precetti e di leggi immortali. Nessun pensatore li ha superati ancora, ed essi rimangono sempre come esempio insigne di

penetrazione, di sincerità, di altezza, a chiunque voglia accostarsi alle cime più perigliose dell'intendimento umano. I presocratici hanno detto forse più di quanto non abbia ripetuto la nostra scienza deforme, e ci additano ancora la via per la quale l'organismo del nostro intelletto può contemplare più da vicino, se bene in vano, i confini estremi della verità. Il loro metodo quasi paurosamente ardito, la loro ingenua e semplice audacia, la loro fede nelle energie dello spirito, la loro libertà sconfinata e sicura, la loro curiosità meravigliata ed intrepida, tutto ciò manca al pensiero nostro, disingannato, inceppato, mal certo. Socrate turberà questo divino equilibrio di tutte le attività spirituali che i sofisti hanno tentato d'arrestare e di stabilire, e d'allora lo spirito umano non avrà più tregua. Noi studiando tali esemplari e genuini artefici del vero, non possiamo che invidiare questi mirabili definitori d'ogni essenza riposta delle cose, questi prodigiosi construttori dell'ideale perfetto della vita più attiva e feconda dello spirito e, soggiungo senza vergogna, noi, pur rammentandoci del tempo in che viviamo, per conseguire l'approssimazione più totalmente soddisfacente delle esigenze interiori, ed ancor più per l'intima ed egoistica gioia del nostro pensiero, dovremmo ancora cercar di collocarci nell'angolo visuale da cui essi si posero per gettare il loro sguardo sul mondo, di riprodurre in noi quel sereno e lim-

pido stato d'animo in cui essi si trovarono per architettare la verità, di resuscitare in noi quello slancio misurato e temerario insieme, con cui la loro fede nella potenza e nella resistenza della ragione, li sospinse senza rimpianti e senza terrori contro l'ignoto e nell'infinito.

E risorgerebbe la filosofia, quella vera e veramente utile, quella che ora s'è arenata nelle contradizioni più aspre in cui si dibattono le azioni confuse di tutte le forze della vita. Il pensiero, amico mio, se bene paia il contrario, lentamente decade, decade l'entusiasmo per la pura astrazione, il disinteresse della concezione teorica per il solo scopo della felicità spirituale, la poesia dello spirito in fine, del quale scompare il bel ritmo antico che gli uomini ancora cercano ma in vano, piegati sotto la dominazione or mai definitiva, di una legge inflessibile e inesorabile, poichè oggi, come già diceva Bindo Bonichi nel trecento,

fansi tedeschi que' che son latini.

Nè mi si confonda qui con il progresso filosofico, quel progresso scientifico di cui l'epoca nostra mena così gran vanto. Al quale noi non dobbiamo che le comodità più superficiali della nostra vita materiale, ma non un conforto che ci aiuti a vivere, una gioia che ci renda più intensa l'attività spontanea dell'intelletto, un oblio che ci restituisca un sorriso. D'altro canto, a chi

voglia professare le discipline dello spirito, oggi è vietato di pensare, ma è a tutti imposto di eseguire, poichè l'avversione tutta germanica ad ogni emanazione attuale e formale di fantasia e la guerra feroce che lo spirito democratico muove ad ogni affermazione individuale, hanno fatto della filosofia una burocrazia, e possiamo sapere voi ed io sin dove ciò sia vero, così che, come si è detto da taluno, il microscopio ha ucciso il pensiero.

Ho finito, amico carissimo, ed in questa lunga requisitoria contro lo scherno della libertà, ch'è presunta conquista dei tempi nuovi, debbo esservi sembrato tal ora ben retrivo e dogmatico, tal'altra ingenuo ed oscuro, sempre assai sofista e paradossale. So bene che con un soffio il mio castello di carta cadrebbe, ed io stesso saprei demolire questo mio romanticismo. Ma d'altra parte io mi son uno che a una verità triste preferisce una lieta menzogna, e se il togliere il velo che nasconde tutto il dolore del nulla, dovesse costarmi la perdita della più insignificante tra le mie illusioni, io sceglierei di restar così, con la mia ignoranza, ma con tutta la purezza del mio fallace ideale che al meno io ed io solo ho per me edificato. E preferisco parere, contro al gusto comune, un lodator del tempo passato, più tosto che un adoratore del presente, così arido e così mercantile, in cui viviamo. Del resto il tempo che io lodo è così lontano, e per

di più le fantasie squisite di quei mirabili progenitori della filosofia son così profondamente e incomparabilmente belle, poste a canto alle formule faticose e deformi dell'algebra contemporanea, che io non esito a riposarmi in quelle tentando di crescer per esse come posso il qualunque valore che la mia personalità ostinata può rappresentare.

Ed eccovi il mio volume. Non mi rimproverate, vi prego, la contradizione tra quanto vi ho detto sin qui e ciò di cui il mio lavoro appare in vece per la forma e per il metodo, il risultato e l'osservanza. La vita nostra è ordinata or mai in guisa tale che ci corre l'obbligo di produrre della filologia, ma solo a gli amici più intimi e fidati possiamo liberamente esprimere il nostro sentire con la sicurezza di non esser derisi o fraintesi. Voi siete meglio d'ogni altro in condizione di comprendere e di scusare tale dissidio, ed in questa amichevole confidenza mi è grato confermarmi

Roma, 8 settembre MCMV.

il vostro affezionato
EMILIO BODRERO.



BIBLIOGRAFIA

Δύο λόγοι εἰσὶ περὶ παντὸς
πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις.

PROTAGORAS in Diog. L. IX 51.

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA ERACLITEA

1. Anathon AALL der Logos bei Herakleitos, ein Beitrag zu d. Ideengeschichtlichen Studien [in *Zeitscrift für Philosophie und Philosophische Kritik CVI (1895) 217-252*].

2. Theodor BERGK de Heracliti sententia apud Aristotelem " De mundo „ cap. VI *Ind. Scol. hib. Hal. 1861 di pp. 8* [anche in *Kleine philologischen Schriften II (1886) 83-90*].

3. Theodor BERGK de Meleagri in Heraclitum Ephesium epigramma *Gymn. Progr. 1861* [*di pp. 6*].

4. Jacob BERNAYS Heraclitea *Bonn 1848* [*di pp. 36*].

5. Jacob BERNAYS Heraklitische Studien [in *Rhein. Mus. N. S. VII (1850) 90-116*].

6. Jacob BERNAYS neue Bruckstücke des Heraklits [in *Rhein. Mus. IX (1853) 241-269*].

7. Jacob BERNAYS die heraklitischen Briefe *Berlin 1869*.

8. Jacob BERNAYS epistola critica [in *Bunsen, analecta antenicaena III 305 sq. 337 sq.*].

9. Jacob BERNAYS gesammelte Abhandlungen, hrsg. von H. USENER, I (*1885*).

10. A. BRIEGER die Grundzüge der Heraklitischen Physik [in *Hermes XXXIX (1904) 182-223*].

11. A. BRIEGER Heraklit der Dunkle [in *Neue Jahrbücher für Klass. Alterth. VII (1904) 606-704*].

12. I. BYWATER Heracliti Ephesii reliquiae *Oxonii (Clarendon) 1877 [di pp. XVI-90].*
13. Aless. CHIAPPELLI sopra alcuni frammenti delle XII tavole nelle loro relazioni con Eraclito e Pitagora [in *Arch. giuridico XXXV (1885) 111-125*].
14. Aless. CHIAPPELLI su alcuni frammenti di Eraclito [in *Atti della R. Accademia.... di Napoli (1887)*].
15. Christian CRON zu Herakleitos [in *Philologus XLVII (1880) 209-234, 400-425, 599-617*].
16. Lionel DAURIAC de Heraclito Ephesio *Parisiis (Klincksieck) 1878 [di pp. 96]*.
17. Th. DAVIDSON Herakleitos fr. XXXVI Byw. [in *American Journal of Philology V 503 sq.*].
18. Hermann DIELS Herakleitos von Ephesus, griechisch und deutsch *Berlin (Weidmann) 1901 [di pp. XII-56]*.
19. H. DRAHEIM zu: Evang. S. Joh. I 1 θεὸς ἦν ὁ λόγος [und Heraklit] [in *Wochenschrift für klass. Philol. n. 6 (1904)*].
20. Johannes DRAESEKE patristische Herakl. Spuren [in *Archiv für Geschichte der Philosophie (1891) 118-172*].
21. Th. L. EICHHOFF disputationes Heracliteae — de doctrinae Heracliteae principiis *Mogunt. 1824.*
22. A. GLADISH über einen Ausspruch des Herakl. [in *Zeitschrift für Alterthumwiss. (1846) 129 sq.*].
23. A. GLADISH über die Grundansicht d. H. [*ibidem (1848) 28 sq.*].
24. A. GLADISH Herakl. u. Zoroaster *Gymn. Pr. 1859 [di pp. 92]*.
25. Alex. GOLDBACHER ein Fragment des Herakl. [in *Zeitschrift f. d. Oesterr. Gymn. (1876) 496-500*].
26. Theodor GOMPERZ zu Herakleitos Lehre und den Ueberresten seines Werkes [in *Ber. d. Wien. Akad. CXIII (1886-7) 997-1057*]. (Ed anche *ibidem 1901, 26 sq.*).
27. I. G. HUBMANN Herakleitos der Ephesiers Bruckstücke *1850 [di pp. 8]*.

28. Ferd. LASSALLE die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos.... *2 Bd. Berlin 1858* (ristamp. *Lipsia 1892*).

29. Raffaele MARIANO Lassalle e il suo Eraclito *Firenze* (*Le Monnier*) *1865* [*di pp. VIII-225*].

30. A. MATINÉE Héraclite d'Ephèse *Paris 1881.*

31. Gottlob MAYER Herakleitos von Ephesos und Arthur Schopenhauer *Heidelberg 1886.*

32. A. MEHLER ad Heraclitum miscellanea [in *Mnemosyne N. S. VII* (*1878*) *402-408.* Si tratta dell'omonimo allegorista ma vi si ragiona anche del nostro].

33. J. MOHR über d. histor. Stell. Herakleitos v. Eph. *Würzburg 1876* [*di pp. 61*].

34. J. MOHR Herakleitischen Studien *Würzburg 1886* [*Gymn. Pr. di pp. 32*].

35. K. I. NEUMANN Heraclitea [in *Hermes XV* (*1880*) *605-8*].

36. W. NESTLE Heraklit und die Orphiker [in *Philologus N. S. XVIII* (*1905*) *fasc. 3*].

37. E. NORDEN z. d. Briefe des Herakl. und der Kyniker, Beiträge zur Gesch. d. Griech. Philos. [in *Jahrb. f. Klass. Philol. Supplementbd. XIX* (*1882*)].

38. R. OHLER Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker *Leipzig* (*Dürr*) *1904.*

39. Eug. PAPPENHEIM D. angebl. Heraklitism der Skeptikers Ainesidemos *Berlin 1889.*

40. C. PASCAL Sopra un punto della dottrina eraclitea [in *Rendic. dell'Ist. Lomb. di scienze e lett., Serie II vol. XXXIX 1906 pp. 199-205*].

41. C. PASCAL L'Eraclito moderno (Amiel) [in: *Marzocco,* a. XIII n. 32].

42. Alois PATIN Quellenstudien zu Herakl. pseudohippokrat. Schriften περὶ τροφῆς [in *Festschrift f. Urlichs, Würzburg 1881*].

43. Alois PATIN Heraklits Einheitslehre d. Grundlage seines Systems u. d. Anfang seines Büches *München 1885* [*di pp. 100*].

44. Alois PATIN Heraklitische Beispiele *Gymn. Progr. Neuburg* [*I 1892 di pp. 108, II 1893 di pp 94*].
45. Alois PATIN Parmenides in Kampfe gegen Heraklit [in *Jahrb. f. klass. Philol. XXV* (*1899*) *491 sq.*].
46. G. T. W. PATRICK the fragments of the Work of Erakleitos of Ephesos of Nature, translated from the greek text of Bywater, with an Introduction historical and critical *Baltimore* (*Murray*) *1889* (prima in *American Journal of Psychology 1888*) [*di pp. X-131*].
47. Eugen PETERSEN ein misverstandenes Wort des Heraklit [in *Hermes XIV* (*1879*) *304*-7].
48. Edm. PFLEIDERER Heraklitische Spuren auf Theologischem insbesondere altchristlichem Boden [in *Jahrb. f. Protestant. Theol. XIV 177-218*].
49. Edm. PFLEIDERER was ist der Quellpunkt der Heraklitischen Philosophie? *Tübingen 1886* [*di pp. 53*].
50. Edm. PFLEIDERER die pseudoheraklitischen Briefe und ihr Verfasser [in *Rhein Mus. XLII* (*1887*) *153-163*].
51. Edm. PFLEIDERER die Philosophie des H. v. E. im Lichte der Mysterienidee *Berlin 1896.*
52. Karl PRAECHTER ein unbeachtes Herakleitos Fragment [in *Philologus LVIII* (*1899*) *473 sq.*]
53. P. RETTIG über einen Ausspruch Heraklits in Platons Symposion 187 *Gymn. Progr. Bern 1865* [*di pp. 12*].
54. G. SCHAEFER die Philosophie des H. v. E. und die moderne Heraklitforschungen *Leipzig* (*und Wien*) *1902.*
55. R. SCHLAGER Empedocles Agrigentinus quatenus Heraclitum Ephesium in philosopia secutus sit *Gymn. Progr. Eisenach 1878* [*di pp. II-24*].
56. F. SCHLEIERMACHER H. d. Dunkle v. E., dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten [in *Wolfs und Buttmanns Museum der Alterthumwissenschaft I* (*1807*) *313-533*

e poi in *S. sämmtl. Werken Abt. III Bd. 2 Berlin (1838) 1-146*].

57. Paul SCHUSTER Heraklit von Ephesus *Leipzig 1872* [*di pp. XII-81*]; il seguito è in *Ritschelii Acta soc. philol. Lips. 1873* [recensione di E. ZELLER in *Jenaisch. Litteraturztg. (1873) n. 83*] *p. 1-347*.

58. Paul SCHUSTER Heraklit und Sophron in Platonischen Citaten [in *Rhein. Mus. N. S. XXIX (1874) 590-632*].

59. Enrico SOULIER Eraclito Efesio, studio critico *Roma 1885* [*di pp. VIII-318*].

60. O. SPENGLER Heraklit *Halle, Kaemmerer 1905*.

61. Paul TANNERY un fragment d'Héraclite [in *Ann. de la Faculté de Lettres de Bordeaux (1882) 331-3*].

62. Paul TANNERY Héraclite et le concept du Logos [in *Revue philosophique XVI (1883) 292-308*].

63. Paul TANNERY un nouveau fragment d'Héraclite [in *Revue de philosophie IX (1900)*].

64. Gustav TEICHMÜLLER neue Studien zur Geschichte der Begriffe *Gotha 1876-8* [*I 1-269 H. s. II 105-253 H. s. als Theolog III 279-888 Heraklitisches*].

65. E. WARMBIER studia Heraclitea *Dissertatio 1891* [*di pp. 30*].

66. P. WENDLAND Philo und die Vorsokratiker (*81-4 120 Nachtr.*).

67. P. WENDLAND ein Wort d. Heraklit in neuen Testament *1898* [*di pp. 8*].

68. A. WESTERMANN Heracliti epistolae quae feruntur... denuo recens. *Gymn. Pr. 1857* [*di pp. 16*].

69. M. WUNDT Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Joniens [in: *Arch. f. Gesch. d. Philosophie XX 4, 1905*].

70. C. O. ZURETTI Frustula Tzetziana [in: *Miscellanea Salinas, Palermo 1907 p. 216-222*].

CRITICA DEL TESTO senza citare le singole pubblicazioni relative alle fonti s'indicano i nomi degli altri emendatori: BAST, BEKKER, BERGK (Exercitatt.

critt. spec. VI *Ind. lect. hib. Marburg 1850*) BURESCH (Klaros, *95*) CASAUBON, COBET (Miscell. crit. *p. 135*, Λογίου Ἑρμοῦ *t. I p. 187*, *Mnemosyne IX 437*) COUSIN, CREUZER, CRUICE, DIELS (*Rhein. Mus. XXXI 33 XXXIII 38*) DINDORF, DUNKER, ÉTIENNE, GAISFORD, GATAKER, HEIBERG (*Jahrb. f. kl. Philol., Suppl. XII 399 sg.*) HEINDORF, HÖSCHEL, HUSCHKE, MEINEKE, MILLER, RÖPER, SAUPPE, SCOTT, SIEBECK (*Zeitschrift f. Philos. LXVII 245 sg.*) SUSEMIHL (*Jahrb. f. Philol. 1873 p. 714 sg.*), SYDENHAM, SYLBURG, VALCKENAER, VULCAN, WAKEFIELD, WERFER, WILAMOVITZ (Philol. Unters. *I 215 XV 111*) WORDSWORTH.

LETTERATURA SPECIALE

1. Anathon AALL Geschichte der Logosidee (*p. 34*).
2. CAMPBELL Theaetetus of Plato, Appendix A *Oxford 1883*.
3. Aless. CHIAPPELLI il dubbio di Socrate sull'immortalità [in *Filosofia delle scuole italiane XXV* (*1882*) *1*].
4. CREUZER Symbol. und Mythol. d. Alten *1840*.
5. Paul DECHARME la critique des traditions religieuses chez les Grecs... *Paris* (*Picard*) *1904* [*p. 52-8*].
6. Hermann DIELS Doxographi Graeci *Berlin* (*Reimer*) *1879*.
7. A. FAGGI corsi e ricorsi nella storia del pensiero [in *Rendic. del R. Ist. Lomb. di sc. e lett.*, *s. II XXXVI* (*1905*) *fasc. 14-15*].
8. E. FRANZÒ sulle relazioni delle dottrine del Sâmkhya coll'antica filos. greca fino ad Anassagora *Pisa 1904*.
9. W. FREYTAG die Entwicklung der Griechischen Erkenntnisstheorie bis Aristot. *Halle, Niemeyer 1905*.
10. Hermann GILOW über die Verhältniss der griechischen Philosophen.... zur griechischen Volksreligion *Oldenburg 1876*.
11. A. GLADISH die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung *Breslau 1852*.
12. A. GOEDECKEMEYER Geschichte der griechische Skepticismus *Leipzig 1905*.

13. A. Goedeckemeyer Einleitung der Griechischen Philosophie [in: *Arch. f. Gesch. d. Philos., n. s. XXI 1905*].
14. Max Heinze die Lehre von Logos in d. gr. Philos. I *Oldenburg 1872*.
15. W. A. Heidel qualitative change in Pre-Socratic Philosophy [in *Archiv für Gesch. d. Philos.(1906) 333-379*].
16. R. Hirzel Themis, Dike und Verwandtes, ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen *Leipzig Hirzel 1907*.
17. F. Max Muller Origine et développement de la religion *Paris (Rheinwald) 1879 [p. 5 e 216]*.
18. E. Norden die antike Kunstprosa... *Bd. I.*
19. H. Ouvré Les formes littéraires de la pensée grecque *Paris (Alcan) 1900* [*p. 184 sg.*].
20. A. Rivaud Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque jusqu'à Théophraste *Paris (Alcan) 1906.*
21. I. Sully The Pessimism. History and critique *London 1880.*
22. P. Tannery Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle *Paris (Alcan) 1887* [*p. 168-200*].
23 C. Waddington La philosophie ancienne et la critique historique *Paris (Hachette) 1904* [*p. 49-100*].

PUBBLICAZIONI GENERALI oltre a gli articoli delle enciclopedie di Ersch und Grüber e di Pauly-Wissowa, le raccolte Didot del Mullach e degli epistolografi di Hercher (Boissonade), le bibliografie del Fock e del Lortzing, le opere generali dei Benn, Bertini, Burnet, Chaignet, Croiset, Döring, Gomperz, Ritter e Preller, Schwegler, Ueberweg, Usener, Zeller, etc., è di capitale importanza
1. Hermann Diels die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Zweite Auflage. Erster Band [*p. 54-87*] Zweiter Band, erste Hälfte [p. vi e 660-667] *Berlin (Weidmann) 1906-1907*.

ALTRE QUESTIONI

I. *EFESO* oltre alle storie generali del CURTIUS del GROTE del BUSOLT del BELOCH etc., v.

1. BARKLAY V. HEAD chronol. sequence of coins of Ephesus [in *Numism. chronicle n. s. XX tav. IX 2-6*].
2. Ernst CURTIUS Beiträge zur Gesch. und Topogr. Kleinasiens [in *Ber. d. Berl. Ak. 1872*].
3. Ernst CURTIUS Ephesus [conferenza al Circolo Scientifico di Berlino] *Berlin 1874*.
4. G. CURTIUS Inschriften aus Ephesos [in *Hermes IV 174-228*].
5. FALKENER Ephesus and the temple of Diana *London 1862*.
6. GUHL Ephesiaca *Berlin 1843*.
7. HYDE CLARKE Ephesus *1863*.
8. PERROT et CHIPIEZ Hist. de l'art dans l'antiq. [*t. VII p. 306-7, 603-4*] *Paris* (*Hachette*) *1898*.
9. B. STARK Ephesus [in *Zeitschrift f. bild. Kunst 1872 p. 206 sg.*].
10. WOOD Discoveries at Ephesus *London 1877*.

II. *ICONOGRAFIA*

1. P. SCHUSTER über die erhaltenen Porträts der griechischen Philosophen [*a p. 5*] *Leipzig 1876*.
2. I. I. BERNOUILLI griechische Ikonographie... *I Theil* [*p. 84-5*] *München* (*Bruchmann*) *1901*.

III. *GLI OPUSCOLI IPPOCRATEI*

1. HIPPOCRATE oeuvres complètes... par E. LITTRÉ *Paris* (*Baillière*) *1849 VI* [*p. 477-81, 486-97*] *IX* [*p. 98 sg.*].
2. I. ILBERG Studia pseudo-hippocratea *Leipzig 1883*.
3. G. P. WEYGOLDT die pseudo-hippokrat. Schrift περὶ διαίτης [in *Jahrb. f. klass. Philol. CXXV* (*1882*) *p. 161-175*].
4. FRIEDRICH hippokrat. Unters. [*p. 112 sg.*].

LA FILOSOFIA PRESOCRATICA ED ERACLITO D'EFESO

In Eraclito è stata raggiunta per la prima volta l'idea filosofica nella sua forma speculativa, e non c'è principio in Eraclito che io non abbia introdotto nella mia logica.

HEGEL.



LA FILOSOFIA PRESOCRATICA ED ERACLITO D'EFESO

Racconta Aristotele (1) che alcuni stranieri volevano un giorno visitare Eraclito d' Efeso e, recatisi da lui, lo trovarono che si scaldava presso un gran fuoco. S'arretrarono essi, ma il filosofo li incoraggiò ad entrare egualmente, dicendo loro che pur in quel luogo eran gli Dei. Così, soggiunge lo Stagirita, anche alla ricerca su la natura di ciascun animale conviene accingersi di buon animo, poichè da per tutto è qualche legge di natura e qualche bellezza.

L' aneddoto, sembra offrire in ogni senso, lo spunto più opportuno per chi voglia discorrere delle antichissime filosofie e di quella di Eraclito in ispecie. Poichè, innanzi tutto, il pensiero moderno e la stessa anima nostra potrebbero trovar molti Dei nelle sentenze e nelle dottrine di questi antichi profeti, che nessuna audacia di consapevole progresso ha ancora oltrepassato. Ma convengono umiltà ed affetto a chi voglia accostarsi alla fiamma gagliarda di che quelle verità s' ac-

(1) Cfr. Testimonianze, 9.

cesero, convien superare oscurità, dubbi, contaminazioni, per riescire a rintracciare quelle parole mirabili, convien che si veda, a traverso altro stile, in diverso linguaggio, per entro differenti congegni d' espressione, come in quei placiti si contengano, ancor vivi per la nostra fantasia e per la nostra curiosità del vero, i problemi più limpidi dell'assoluto. Poichè, se ben da per tutto è qualche legge di natura e qualche bellezza, pur nessuna filosofia, a chi cerchi d' esaltarsi sinceramente nel fremito d'un pensiero ideale, rivela tanto naturale bellezza quanto quella dei precursori di Socrate, e tra questi nessuno, come Eraclito, rende con egual spontaneità l'ansia tormentosa, in che non ostante seguitiamo a vivere, in vano attendendo risposta alle domande eterne che rivolge all'universo lo spirito umano (1).

Anche qui son gli Dei, dunque, ma Dei che non osiamo adorare. Pure, come disse Leibnitz, « facendo notare le tracce della verità presso gli « antichi, si trarrebbe l'oro dal fango, il diamante « dalla miniera, e la luce dalle tenebre » (2); pure, quanto più la scienza integra le sue scoperte, o precisa le sue identificazioni, tanto più dobbiam tornare a dirci che, in fondo, il primo sguardo filosofico gettato sul mondo da questi amici della saggezza vide tutta la verità; pure, oltre all' intuizione più sicura ed ardita, noi possiamo rintracciar sempre viva in questi frammenti di anime sincere, una bellezza che non più sapremmo creare.

In oltre, incomparabile è il fascino che emana da tutte queste letterature frammentarie. Il caso,

(1) Cfr. Gomperz I, 78.
(2) Citato dal Soulier.

l'invidia del tempo, l'oblio, a noi, lontani rampolli di una stirpe che inventò l'espressione, hanno concesso il godimento di una nuova bellezza a punto riducendo a questi residui mutili ed informi, molti fra i libri degli antichi. Poche gioie di sè, vincono quella che uno spirito desideroso e fantastico può provare leggendo di seguito i frammenti dell'opera d'un tragedo, d'un lirico, d'un filosofo. Sembrano accordi staccati e lontani d'una sinfonia eroica, linee spezzate di un edificio glorioso, misteriose parole che a quando a quando ci rimandi un'eco sopranaturale a cui si rivolge la voce di tutte le vite. La lettura dei frammenti pone innanzi allo spirito una delle più squisite forme di mistero, come quella che sembra al meno delineare l'ignoto, pur senza svelarlo, traversar di rapidi raggi di luce una tenebra in che ci offenderebbero fulgori abbaglianti, e segnar quasi un ritmo di pensiero onde la musica dell'anima vorrebbe saper trarre una divina armonia. Nulla come un libro di frammenti, fa vero quel che definì Teofrasto, dicendo che la bellezza è un tacito inganno.

E quantunque, allor che vogliamo liberamente goderli in noi stessi, gli autori che ci giunsero frammentari possano darci compiacenze somme, facendoci quasi immedesimare con loro nella felicità di compirne il pensiero, come intessendo una trama ideale su fili d'oro onde ancor si congiungono a noi, però quando in vece intendiamo restituirli nell'approssimazione meno inverosimile, cadono tutti i sogni di prima ed il mistero, non più adorno di suggestioni, si presenta questa volta come un nemico del nostro desiderio, armato di contradizioni e di scrupoli, cinto d'in-

sormontabili difese. Così che gli Dei paiono svanire come chimere, per dar luogo a dubbi penosi d' interpretazione e d'intendimento, a problemi aridi e discordi, contro cui sembra che in vano abbia a lottare la nostra indagine.

Pure a volte anche passi oscuri o testimonianze strane, sembrano preludere o concludere a verità meravigliose su cui pare di poter posare il pensiero, e spesso anche se nella lettera loro solo appaiono quali brani incomprensibili di maggior discorso, certi frammenti esercitano un influsso potentissimo su la mente, quasi dessero solo il tempo su cui l'intiero pensiero antecedente o successivo si misurava, senza accennarne in modo veruno il motivo. Sarebbe contrario ad ogni più sano dettato di critica fondar su tali entusiasmi spesso fallaci, qualsivoglia forma d'argomentare: ma da tali testi, più che conclusioni logiche e sicure possiam trarre spunti suggestivi, senza preoccupare in alcun modo quella migliore o diversa intelligenza che altri può preferire o che una critica provveduta dei migliori sussidi potrà far risultare.

***

Presso il fuoco, adunque si scaldava Eraclito quando vennero gli stranieri a visitarlo. Del fuoco, egli, Prometeo del pensiero umano, aveva fatto l'elemento principe dell'universo: qual meraviglia se invitò gli ospiti a entrare, dicendo che pur nel fuoco eran gli Dei?

A noi, cui gli strumenti della percezione sensibile e della percezione intellettuale, sin dal primo prodursi della conscienza, traducono immediata-

mente nel linguaggio della convenzione che corre, le interpretazioni della natura e della vita, a noi riesce ben arduo, se non impossibile, circondarci di così serena ignoranza, e di così divina libertà, da riprendere passo per passo lo svolgimento di quegl' intelletti. Oggi, più o meno, chiunque di noi, se non a parole, definisce nel suo spirito la materia e i suoi stati, le energie e gl'impulsi, la morale e il diritto, lo stato e l'individuo, la natura e la divinità. Non sappiamo di più d'allora, ma certo conosciamo di più, e la nostra società è or mai ordinata in modo che ha luogo come una solidarietà degli spiriti onde proviene una più rapida diffusione di metodi e di dottrine. Noi viviamo in un'atmosfera scientifica, che a un greco di ventiquattro secoli fa, può affermarsi facesse assoluto difetto.

Non possiamo quindi riprodurre in noi l'ingenua gioia che da una profonda meditazione faceva scaturire nell'animo di uno di quei filosofi l'essersi dato una risposta plausibile e quanto altra mai vasta, sì da non escludere nessun fenomeno, a quella folla di domande che uno spirito evoluto non può non farsi in conspetto di tutti i segreti della natura. Nè, osservo, è già piccolo merito essersi fatte tali domande, poichè solo in questo atteggiamento di risoluta speculazione, era un così profondo distacco dal passato ed una così libera forza d'intelletto, che parrebbe quasi dovesse sopragiungere una nuova domanda ad accrescere la moltitudine dei nostri dubbi, quando fossimo curiosi di sapere come e perchè questi primi fisici e naturalisti osarono staccarsi dalla grazia tranquilla delle teogonie di che s' erano acquetati i loro padri, per mutare così radical-

mente di abito mentale e avventurarsi audacemente nell'astrazione.

Dio, lo spazio e il tempo, il sole e gli astri, perchè siamo nati e moriamo, come e che sentiamo e sappiamo, che cosa sono forma e sostanza, e poi che cosa è la materia e che cosa la forza, ma tutto ciò, spogliato dei veli vaghissimi onde lo mascherava la mitologia, doveva apparire monstruosamente pauroso. E pure rapidamente il pensiero ellenico seppe dirsi senza esitare tutte queste parole terribili, coordinarne le idee, unificarne i significati, organizzarle in dottrine, raccoglierle in un tutto cementato da un tenace potere etnico d'assimilazione e d'espressione, formarne i materiali tutti su cui si sarebbe fondata la religione della nostra gente. E ciò per opera d'osservazione e di fantasia, i cui processi s'intrecciavano armonicamente aiutandosi a vicenda e compiendo ciascuno per la sua parte il patrimonio delle idee e delle verità che appartenne a quel periodo della primavera del pensiero, e che noi non abbiamo ancora eguagliato.

Una scheggia di ghiaccio si liquefa, divien acqua; quest'acqua evapora, divien fumo; il fumo si condensa, torna a divenir acqua, quest'acqua si gela, torna allo stato solido: tutto ciò avviene per ministero di calore (1). Ecco la prima osservazione da cui la mente umana formula il problema della materia: quando gli uomini sapranno dirne il come e il perchè, saranno essi gli Dei. Posto innanzi a questo fenomeno rappresentativo delle vicende dell'universo, il primo filosofo, Talete, colui che Aristotele chiama il fondatore di

(1) Cfr. Plat. *Tim.* 49 c.

questa maniera di filosofia (1), s'arrestò alla considerazione del continuo mutarsi delle cose. Le nubi rassomigliavano al fumo, gli scogli del mare sembravano ghiaccio, forse alcuno gli aveva parlato dei paesi ove tutta la terra par fatta di ghiaccio, egli stesso aveva ben veduto che ogni fenomeno meteorologico si risolveva in una transformazione dell'acqua, e d'altra parte anche l'antica credenza popolare e teologica poneva l'Oceano e Teti come autori dell'universo. E disse che tutto è acqua, tutto deriva dall'acqua, tutto diviene per l'acqua: era fondata la filosofia.

Però questi stati diversi della materia facevano ben sì pensare che la materia fosse una, ma non era necessario ammettere pure che fosse unica. Forse questi aspetti apparivano per le proprietà speciali della materia, non per la mutazione di un'unica sostanza fondamentale, forse non era precisabile ciò che fosse la materia: essa era una mescolanza infinita che prendeva forme diverse secondo il modo di aggruppamento delle parti che la componevano. Poichè le cose non sono solamente solide, liquide, aeree, ma anche asciutte, calde, pesanti e i loro contrari. Quindi, pensò forse Anassimandro, non basta affermare che l'universo è la mutazione di una materia: occorre rendersi ragione di tutte le forme che la materia prende, imaginandole già tutte esistenti nella materia, in potenza, capaci di raccogliersi e di differenziarsi a seconda del gioco di questi aspetti dell'infinitamente piccolo. Ecco dunque un nuovo pensiero: alla qualità della materia, si aggiunge la considerazione delle

(1) *Metaph.* A 3, 983 b 20.

qualità e degli aspetti della materia, e l'attività speculativa estende ancora il suo campo d'azione.

Pitagora doveva formulare il primo sistema complessivo chiamando gli uomini e in un certo senso gli Dei, le forme e le sostanze ed implicitamente la materia e le forze, la scienza e la religione a concorrere alla formazione di una logica universale, di una dottrina riassuntiva di tutti i fenomeni dello spirito e della natura. Non più l'autocrazia speculativa della materia, non più la separazione dalla divinità, non più la semplice considerazione del sensibile interpretata da un'ipotesi unica, ma ora si fa luogo ad un'astrazione. Le cose tutte sono in quanto constano, e constano in quanto vivono in un'armonia: ogni cosa che è, ogni sensazione, ogni pensiero è un'armonia, dunque tutto è numero, dunque il problema dell'universo si risolve nel numero, dunque il numero è il fondamento di tutto. Cento parti formeranno il ghiaccio, venti l'acqua, una l'aria; non basta questo a spiegare l'origine e l'essenza delle cose? L'essere è il numero, e la materia stessa esiste in quanto esiste il numero. Qui la speculazione, non solo per la maggior complessità del sistema, ma anche per essersi accresciuta di questa attività ideale del numero, prende l'aspetto di scienza esatta; il pensiero umano, se ben gli Dei siano ancor nell'Olimpo, possiede già queste conoscenze direttive e fondamentali: dell'esistenza di una materia, del suo differenziarsi, del suo apparire in varie forme, della possibilità di modificarsi, del constituirsi delle cose, dell'armonia che tutto governa; ed ora che per mezzo di questi varî

aspetti, della qualità, ricercando con Talete *ciò che sia* la materia, del modo, indagando con Anassimandro *come* essa sia, del numero, considerando con Pitagora come essa *divenga*; ora che l'umanità ha fatto suo il materiale dei suoi problemi, la filosofia ha libero il campo per farsi in contro alla spiegazione più scientifica di ogni forma e d'ogni forza dell'uomo e dell'universo.

In fatti a questo punto della storia del pensiero Greco troviamo il filosofo che, secondo Aristotele, è « il primo che abbia ridotto all'uno » (1): Senofane. Può pensarsi che egli alla filosofia sia giunto dalla poesia, ipotesi questa che sarebbe lusinghiera, per spiegare la formazione di un sistema che appare quasi compiuto, comprendente cioè un'interpretazione di tutto il pensabile. Con Senofane si presenta la prima critica razionale delle tradizioni religiose, appartenente ad una formulazione universale veramente complessa, se bene per il problema della materia egli non sembri scostarsi di troppo dalle concezioni che lo hanno preceduto, in quanto paia più tosto che la fisica Senofanea, anch'essa riferita tutta ad un'unità assoluta, non sia che una conseguenza della più generale critica religiosa. Ma un altro atteggiamento filosofico trova il suo primo riscontro nelle dottrine del fondatore della scuola eleatica, ed è quello relativo ad una considerazione pessimistica riguardo al problema della conoscenza, questione di cui Senofane, se pur non esprime consapevolmente i termini, getta i fondamenti e prepara i materiali.

---

(1) *Metaph.* A 5, 986 b 21-22.

*
* *

La cronologia filosofica più recente pone quest'ordine alla genealogia dei primi pensatori Greci. Così che in sul principio del quinto secolo fioriscono tre scuole filosofiche: la Jonica, di cui Anassimene è il rappresentante, contemporaneo, come sembra, di Eraclito; la Pitagorica, specializzata come partito politico, come consorteria religiosa, come accademia scientifica; la Eleatica, da poco fondata da Senofane, e chiamata ad eletti destini (1).

A proposito della Scuola Eleatica giova qui fare un'osservazione. Ed è che, come ho accennato, il suo fondatore per il primo sembra intravedere il problema della conoscenza. Non è il caso di riprendere ora la questione della contradizione che si rinviene nella dottrina di Senofane, quale è giunta a noi, tra un suo scetticismo ed un suo dogmatismo; ma a questo punto è opportuno udire il filosofo stesso (2):

> non è nato nè mai vivrà uomo tale che il vero
> sappia quanto a gli Dei ed all'universo che io canto:
> pur se giungesse alcuno a dir giustamente ogni cosa,
> non per ciò la saprebbe: chè tutto opinione governa.

Questo frammento di Senofane mi sembra un segno evidente del processo storico secondo il quale il problema della conoscenza si presenta allo spirito dei Greci. È una critica religiosa quella a cui si riconnette direttamente questo

---

(1) Cfr. Waddington, per la cronologia.
(2) Fr. 34 Diels.

primo apparire della più complessa questione filosofica, il cui prodursi pare a me sia la conseguenza più evidente dell'estensione del metodo razionale alla soluzione del problema religioso. Tutta l'antica teologia parlava dell'infelicità e della miseria degli uomini, della tristezza della vita, e la poesia greca ha sempre espresso il pessimismo più doloroso, per il destino dell'uomo; poeti epici, lirici, tragici, hanno cantato sempre, in ogni metro, che per noi sarebbe meglio non esser nati. Ora nell' àmbito di una considerazione teologica, quest'affermazione vale quanto quella che nell'àmbito di una considerazione razionale, per la prima volta ritroviamo in Senofane: noi non sappiamo nulla, ma tutto è governato dall'opinione. L'Eleate che, nuovo titano per i diritti dello spirito, per il primo prese d'assalto tutti gli Dei dell'Olimpo, intuì che, tolte di mezzo le giustificazioni teologiche dei fenomeni naturali, l'uomo era abbandonato alle sue sole forze. Se il sole e la luna non corrispondono a divinità personali, che è dunque ciò che sentiamo risplendere il giorno, ciò che vediamo illuminare le notti? La verità non sarebbe dunque preclusa a gli uomini, come la felicità? Ma, come Edipo è tale, che nessun altro essere saprebbe sopportare i suoi dolori (1), così l'uomo è più grande, quanto più solo è di contro al potere dell'infinito. Nell'ordine morale, la teologia lasciava l'uomo infelice: nell'ordine razionale, tolti di mezzo gli Dei, non poteva scomparire questa fatalità del dolore. E si chiamò con altre pa-

(1) *Oed. T.* 1414-15.

role, e dal rapporto tra la divinità e l'uomo si riprodusse il contrasto tra la realtà e l'apparenza.

Posti i precedenti del pessimismo teologico dei Greci, un'interpretazione razionale della divinità non poteva condurre che ad un'affermazione scettica quanto alle possibilità della conoscenza. La scienza precedente s'era limitata ad interpretare il sensibile; Senofane assurge a quella del trascendentale. La materia non è ciò che l'uomo sente, gli Dei non sono quelli che l'uomo crede, dunque l'uomo è libero di chiamare le cose come meglio gli talenta, dunque aboliti gli Dei antropomorfi, l'uomo si trova in un mondo popolato di varie larve informi: ma allora che cosa è tutto ciò che è? Opinione, risponde Senofane: con gli Dei l'uomo è infelice perchè non può nulla, senza gli Dei l'uomo è infelice perchè non sa nulla. L'interpretazione razionale, non misurando ancora la lacuna morale che era lasciata dalla soppressione degli Dei, non vede più che se stessa nei destini umani: in luogo delle divinità, è dato all'uomo il dominio assoluto su tutto il mondo, in luogo della fede è data la scienza, ma la prima scienza che raccoglie in sè la materia e la forza sente il bisogno, se ben confusamente, di ripiegarsi nella conscienza, ed i mortali, lasciati soli in conspetto del tutto, debbono in se stessi e con le sole energie della loro ragione rendersi conto di quanto li circonda. Il fatto solo di aver impugnato gli Dei della tradizione, poneva le prime basi del problema della conoscenza, poichè là dove prima la religione adorava, a canto all'indagine che tentava e spiegava, ora tutto, quasi, è collocato

su di un solo piano, ed è naturale si chieda che cosa mai sia là ove prima eran gli Dei.

Gli Dei davano la ragion d'essere conoscitiva dell'uomo, il quale conosceva l'infelicità in quanto la soffriva, e, per il resto, se ne rimetteva alla sua fede. Ora, implicitamente, la dottrina di Senofane pone tutto a carico della sensibilità, ed è logico che il risultato di questa, sostituisca l'energia cogitativa della precedente credenza. Ad una fede positiva fallace, com'era per Senofane quella tradizionale negli Dei, è preferibile una fede negativa sicura, com'è quella che gli Dei non sono ciò che si crede siano, ed a questa negazione direttamente si congiunge l'altra che nè pur le cose siano quelle che appaiono. Ma la fede dunque era fenomeno puramente interiore, ond'è tale anche quello che le sottentra; ed ecco accennarsi il problema della conoscenza: voi chiamavate Dei le cose, ma gli Dei solo il saggio sa chi siano, e le cose del pari, chè se l'opinione governava la vostra credenza antica, essa domina pure il vostro attuale sentire. Posto il paragone tra i due stati, è posto il problema relativo all'attività intrinseca di entrambi.

M'interessava di porre in evidenza questo processo d'integrazione filosofica per il quale, con Senofane, come ho accennato, sembra che il campo dell'attività speculativa, per la prima volta, raggiunga un'estensione che possa chiamarsi un sistema. Poichè io credo che la storia dello sviluppo della filosofia non sia altro che la progressiva dominazione di un modo di pensare, successivamente e sempre più complessamente sul maggior numero d'idee. Io non credo che i presocratici debban chiamarsi precursori di So-

crate, intendendo con questa espressione di accennare ad un unico movimento filosofico, ma sì bene penso che, indipendentemente dallo sviluppo Socratico, la filosofia greca sino alla fine del quinto secolo sia un periodo a sè nella storia del pensiero, con sue origini, suo fiorire e sua decadenza. Con Socrate incomincia una nuova filosofia, la quale convien sia considerata con tutt'altri criteri da quelli di cui si fa uso per il periodo anteriore e per il successivo. Nella storia dei presocratici abbiam veduto sin qui le origini e il sorgere delle scuole; Talete e Anassimandro, Pitagora e Senofane, appaiono i fondatori: per Eraclito e Anassimene si passa ai rappresentanti dei sistemi più complessi, quali Diogene Apolloniate, Parmenide, Anassagora, Democrito; mentre Zenone d'Elea, Melisso, ed Empedocle specialmente, mirano all'unificazione assoluta di tutti i fenomeni sotto un aspetto filosofico, e i Sofisti segnano la fine di questo modo di pensare. Ogni periodo della storia del pensiero si connette con legami intrinseci ed estrinseci, a quelli che lo precedono ed a quelli che lo seguono, ma tale è il distacco tra quelli che son chiamati i precursori di Socrate e Socrate stesso, che non è possibile farne una sola categoria, nella partizione storica. La filosofia dell'antica Grecia ha uno sviluppo compiuto e raccolto come la Scolastica del Medio Evo, e, come questa, forma a dirittura un periodo a sè, in cui di precursori non è il caso di parlare se non per una ragione cronologica od estrinseca: Socrate rappresenta forse un progresso, rispetto alla filosofia che lo ha preceduto, dipendente però da quel fenomeno più universale che si convien comunemente chiamare il progresso

umano, ma rappresenta anche un nuovo spunto ed un nuovo aspetto filosofico, per i quali il pensiero umano ricomincia in nuova guisa la sua indagine sistematica. Non per un solo rispetto Socrate si trova di fronte al problema della filosofia, nella stessa condizione in cui possiam porre Talete: questi inizia la filosofia greca, quello l'ellenistica. In tal senso, ritengo che la storia della filosofia così detta presocratica non abbia ancora avuto il suo espositore.

***

Ho accennato che io ritengo la storia della filosofia come lo studio della progressiva dominazione di un modo di pensare successivamente e sempre più complessamente sul maggior numero di idee. Di parole, avrei dovuto dire, poichè il segno di questa estensione è dato a noi tangibilmente dalla terminologia o meglio dalla lessigrafia filosofica sempre più vasta. A poco a poco questo contagio di razionalismo si attacca ad ogni espressione e quindi ad ogni categoria. È come una macchia che da minimo puntino impercettibile finisce a coprire un largo spazio, è come un cribro che debba giungere a vagliare qualunque sostanza. A pena Talete inventò la filosofia, s'appropriò per questa industria dello spirito alcuni rudimentali strumenti, alcuni materiali d'indagine. E ciascuno di coloro che lo seguirono su questa via accrebbe di nuove parole e di nuovi nessi questo modo di considerare l'universo. Se noi avessimo le opere intiere di tutti i pensatori greci sino a Socrate, io credo che potremmo vedere estesamente verificarsi questo

fenomeno che ora a me appare a pena accennato, dell'invasione del pensiero filosofico successivamente in ogni campo dell'attività umana, o per meglio dire dell'appropriazione di tutte le realtà e di tutte le idee al dominio della filosofia. È un vero sviluppo dinamico quello che accade internamente alla storia del pensiero in questo periodo ascendente, in cui dalle indeterminatezze di parole amplissime come l'*essere*, il *divenire*, il *constare*, il *formarsi*, il *prodursi*, si passa a sempre più precise e molteplici considerazioni. L'uno, i più, la qualità, l'infinito, lo spazio, la materia, gli atomi, e poi i numeri, gli astri, le piante, le cose, l'intelletto, e poi ancora il fuoco, il transformarsi, l'unificarsi, il differenziarsi, e poi in fine gli Dei stessi, tutto la filosofia a poco a poco incatena al suo regno, spoglia della veste antica per presentarlo nella sua magnifica nudità razionale, tutto assorbe e riassimila come a formare un nuovo universo per questa nuova attività. Più che al sassolino che diviene valanga, questo movimento meglio si precisa rassomigliato alla ascesa del sole che, dall'aurora al meriggio fa sempre più brevi le ombre, sempre più gran porzione della terra involge nei suoi raggi, sempre maggior quantità di cose illumina e feconda.

La storia di questa, come d'ogni altra filosofia, è la storia della successiva conquista delle idee ad un metodo d'interpretazione, e se ne avessimo i materiali, come già per Platone ha cercato di fare una moderna critica, e come per il *logos* si trova in un'opera insigne, si potrebbe tentare di scriverla, studiando entro i limiti del possibile, la successiva transformazione ed assimilazione del les-

sico, per le esigenze della nuova ragione. Conquistato tutto il territorio dell'osservazione, la filosofia pensa allora ad ordinarlo in sistemi che acquisiscono nuovi modi di dire e nuove parole più specialmente strumentali: di qui allo scetticismo ed alla sofistica il passo è breve. Ma nel suo primo slancio, sembra che i primi pensatori vogliano espandersi con l'avidità dei loro intelletti mirabili ad una specie d'imperialismo di tutte le province dello spirito, su le quali i loro successori cercheranno di stabilire una legge comune, che i diadochi infiacchiranno nelle lascivie e nelle mollezze della critica puramente verbale.

Tutto ciò è evidente nei presocratici: essi si trovano in posizione privilegiata, sia per se stessi, sia per un nostro studio, rispetto ai rappresentanti degli altri periodi della storia del pensiero, poichè tutto il mondo è ancora vergine per la loro conquista. In loro, meglio che in altri, possiamo chiaramente vedere l'esempio di questa progressiva filosofizzazione (mi si passi il termine) del vocabolario, perchè ognun d'essi cresce il suo stile ideale di nuovi argomenti, di nuovi atteggiamenti, di nuove forme, in un tempo in cui se bene non siano partite categoricamente le singole attività intellettuali, si notano però una così ingenua spontaneità ed una così libera e semplice dimostrazione degli intenti, da poter noi scorgere continuamente chiari e definiti i confini dell'arte, della scienza, della filosofia.

Per un altro rispetto poi, lo sviluppo del pensiero filosofico ha luogo per adesioni e per contrasti. Anche qui la storia di questo periodo sembra darci il modello fondamentale di ogni altra evo-

luzione. Poichè, a punto per la semplicità, la spontaneità, la logica che caratterizzano questo periodo-modello della storia della filosofia, noi possiamo scorgere qui tutte assolutamente le forme pei periodi successivi. A parte la cura minuta delle parole che fu precipua e gloriosa specialità dello spirito greco, a parte pure il nostro metodo d'indagine che ci constringe a cercar da per tutto ove sia possibile rintracciarlo, un barlume di luce, anche nelle analisi grammaticali, ma certo si è che questo arricchimento d'idee che la filosofia vien procacciandosi, ci si mostra così profondamente umano, che qui potrebbero veramente, meglio che altrove, trovar luogo le più feconde osservazioni circa la psicologia, la logica, le leggi dello spirito, poichè in nessun altro laboratorio accadrebbe di rinvenire più compiuto, sicuro e scelto materiale d'esperimento.

In fatti, non tanto rispetto ai singoli individui, quanto nel carattere del pensiero generale delle singole epoche, perfetto si presenta il gioco delle azioni e delle reazioni ideali: quindi anche per questa considerazione, anche per dir così, per la dinamica esterna del pensiero, noi vediamo nei presocratici gli esemplari più puri e complessi della meccanica filosofica. Poichè, posto che ciascuno di questi pensatori tende a far sempre più grande e più bella la verità, in ciascuno di essi, se ne avessimo tutte le opere, ci sarebbe poi dato veder chiaramente ogni più sottil segno del progresso, ogni discendenza ed ogni conseguenza. Ciascuno, e traendo partito dell' indagine di chi lo ha preceduto, e polemizzando o con altri che si accostano alla sua via o con i pregiudizi di coloro che non lo hanno ancora compreso, acquista

nuovi veri, e, indipendentemente da diretti rapporti personali, sottopone nuove idee, o, come amo meglio dire, nuove parole a quello che ho chiamato il processo di filosofizzazione, ed in ciascuno è quasi sempre evidente il metodo secondo cui qualche cosa ha accettato da altri, qualche altra ad altri ha contradetto, e qualcuna in fine ha egli stesso novamente scoperto.

Poichè un carattere speciale a questi filosofi è che ciascuno di essi mira ad un'interpretazione universale, così che, per le nostre partizioni, può studiarsi di ciascuno, la psicologia, la logica, la morale, la scienza, la teologia e via dicendo. I presocratici non conoscono limiti all'attività del pensare, non si prefiggono cómpiti parziali che possan poi aiutare più vaste concezioni, non imaginano che la soluzione di un solo problema o la considerazione di un solo aspetto o l'adattamento di una sola parte dell'universo pensabile, valga a soddisfare l'esigenza del sapere. Ciascun d'essi crea un sistema universale, e per essi, nell'attività intellettuale, ciò che non è poesia, o espressione necessaria della vita pratica, è filosofia, così che ognuno è insieme filosofo, scienziato, profeta, polemista, classificatore, esegeta, ed ognuno rientra per noi nella considerazione di ciascuno di questi rami della storia del pensiero. Le differenze posson dipendere naturalmente dalle disposizioni, dalle tendenze, dalle opportunità di ciascuno, ma sono accidentali e non volontarie, poichè ogni presocratico è, nel senso più largo della parola, filosofo. Ben più tardi troveremo la divisione del lavoro filosofico, ma per ora, solo per l'acquisto nuovo fatto al pensiero, potrà sembrare che uno di costoro sia più fisico o più

moralista o più logico o più teologo d'un altro, non per l'intento, che per tutti, come ho detto, è universale.

*
* *

Per tanto oziose mi sembrano certe definizioni precise che tutti i cultori di questa disciplina hanno voluto formulare di ciascuno dei rappresentanti del pensiero greco di questo periodo, dandole come esaurienti. Avendo ben chiari nello spirito i concetti che mi son studiato di dimostrare sin qui, appare inutile sforzarsi a certe determinazioni intime che, date anche le condizioni in cui si trova il nostro materiale d'indagine, non possono che ravvolger di maggior oscurità questi fantasmi a pena visibili. Occorre saper contemperare la considerazione dello sviluppo obiettivo del pensiero, con quella delle persone che ne furono interpreti, cercando nel progresso dello spirito filosofico un contingente d'influssi personali che non si debbono prender però come soli determinanti del sorgere di certe idee. In ciascuno dei presocratici giova considerare tutto e non dar prevalenza a nulla; e quindi tener presenti lo stato del sapere precedente, l'elemento polemico, la condizione individuale, il contributo d'estensione filosofica, le conseguenze e le derivazioni; ma guai a voler cercare una formula unica, a voler fondare una teoria su la paternità d'ogni inspirazione, a voler caratterizzare ogni genealogia del pensiero! Il processo intensivo e quello dinamico a cui ho accennato debbon risultare quasi inconsapevoli, di fronte al fine supremo che quei filosofi si prefissero, della ricerca della verità.

Poichè ciascuno di questi pensatori, a punto per l'universalità della sua aspirazione intellettuale, più specialmente per certe indeterminatezze di espressione, ed in fine per lo stato mutilo in che ci giunsero, si presta a contenere e le filosofie precedenti e le successive. In Eraclito, per esempio, troviamo una speciale considerazione dell'acqua (1) che ci rammenta Talete, una funzione della mescolanza (2) che ci ricorda Anassimandro, certe oscure classificazioni numeriche (3) ed alcuni accenni ai misteri (4) che posson farci pensare a Pitagora, un'intervento di una divinità (5) che richiama Senofane. E poi v'è un predominio del fuoco (6) che si ritrova in quell'alternanza di caldo e freddo che è a fondamento della fisica fenomenologica di Parmenide, v'è una via all'in su ed una via all'in giù (7) che si riscontra nelle dottrine degli atomisti, di Leucippo e Parmenide, vi sono accenni ad un determinato concetto della morte (8) e le azioni contraposte (9) e di nuovo la prevalenza del fuoco, che ritroviamo in Empedocle, v'è il *nous* e l'intelligenza universale (10) di Anassagora, vi son pure rilevanti accenni ad una relatività della sensazione (11) e

(1) Fr. 12, 13, 31, 61, 76, e Test. 15.
(2) Fr. 10 ed altri.
(3) Test. 13, 19 e fr. 4 a.
(4) Fr. 14.
(5) Fr. 11 (?), 67, 92, 102.
(6) Cfr. specialmente le testimonianze e i framm. 30, 31, 66, 76, 90.
(7) Fr. 59, 60.
(8) Fr. 36, 62, 76, 77.
(9) Fr. 51.
(10) Test. 16 e fr. 12 e 16.
(11) Test. 17 e fr. 107.

giochi di parole (1) come nei sofisti. Non solo, ma in Eraclito si rinviene, per esempio, disprezzo per i poeti (2) quale manifesta anche Platone nella Repubblica, similitudini, come quella del *ciceone*, che (3) furon riprese dagli Stoici, analogie singolari con le dottrine dei Cirenaici e dei Cinici (4), sul principio del libro un pensiero eguale al principio del vangelo di San Giovanni (5). Ed ho citato a caso, poichè se volessimo sezionare queste poche pagine in cui si raccoglie quanto ci resta dell' opera del filosofo Efesio, potremmo trovare che ogni suo pensiero è una divinazione o un germe da cui nasceranno dottrine fondamentali della vita spirituale dell'umanità.

Ora è egli mai possibile, data una così molteplice complessità di sintesi filosofica, trovare nella nostra minuta terminologia, l'equivalenza in linguaggio moderno della personalità di Eraclito? È forse possibile unificare sotto un solo aspetto tanta copia di aspetti? È forse possibile determinare tutte le derivazioni ed i precedenti di così varia e profonda indagine, quando a mala pena possiamo isolarne le parti, rintracciando qualche vaga analogia? Poichè, se bene possiam giungere in qualche modo a misurare di quanto

(1) Fr. 2, 114 e 25. Cfr. anche ciò che se ne dirà in appresso.

(2) Fr. 40, 42, 56, 57, 104, Test. 22.

(3) Fr. 125.

(4) Cfr. nella Vita, e il Dümmler.

(5) Già Amelio, discepolo di Plotino (in Eusebio, *Praep. ev.* 540 *b*) aveva notato questa coincidenza (cfr. Tannery, 173 n. e la Bibliografia). Il termine " Eoni „ usato dalla Gnosi, si trova per la prima volta in Eraclito, cfr. fr. 52.

ogni pensatore accresce il patrimonio d'idee filosofiche del suo tempo, non dobbiamo però in questa indagine dipendere da categorie, da formule, da espressioni del tempo nostro, le quali bene spesso ci farebbero vedere l'intenzione di certe astrazioni, là dove non si dovrebbe parlare che di transformazioni del significato di certe parole. Entro questi limiti e con tali cautele dovremmo studiare nei presocratici, per esempio, il problema della conoscenza.

Ora per questi rispetti Eraclito è per lo Schuster un sensista ed un empirista, per il Lassalle un razionalista ed un idealista; per il Teichmüller il fondamento della dottrina dell'Efesio è nella sua fisica, per lo Zeller nella sua metafisica, per lo Pfleiderer nella sua religione; per il Teichmüller e per il Tannery la sua teologia deriva dall'Egitto, per il Gladisch da Zoroastro, per il Lassalle dall'India, per lo Pfleiderer dai misteri greci; per lo Pfleiderer il flusso eracliteo deriva dalle sue teorie astratte, per il Teichmüller le teorie astratte di Eraclito derivano dall'osservazione del flusso; lo Pfleiderer dice che Eraclito fu un ottimista, il Mayer ne fa un pessimista; per lo Schuster egli è un ilozoista, per lo Zeller un panteista, per lo Pfleiderer un panzoista, per il Lassalle un panlogista (1).

Di tali sistemi ebbi già occasione di esporre altrove più ampiamente la mia critica (2), della quale l'enumerazione ora detta dà una riprova luminosa; nè è il caso di ripetere gli argomenti

---

(1) Cfr. il Patrick.

(2) Cfr. il mio *Empedocle*, p. 57 e segg.

allora addotti, di fronte a quello capitale che qui mi è offerto dal saggio di definizioni che ho transcritto, di molti fra i più insigni cultori di questa disciplina. Avendo presenti questi risultati, facilmente si comprende come la migliore storia della filosofia dei presocratici finisca per essere la raccolta nuda, ma quasi perfetta, che dei loro frammenti ha pubblicato il Diels. Il quale, avendo poi a dire di Eraclito, ben a ragione non s'è dato cura di definirlo in veruna guisa, ma ha parlato del suo stile e del suo carattere di uomo e di scrittore, del momento storico in cui appare e dei principî generici del suo sistema. Là dove interpreti meno recenti, per un verso esaurirono forze preziose nella soluzione di questioni puramente esterne, fondandosi su le forme che nel tempo nostro ha la diffusione delle dottrine, per un altro non seppero concludere che a determinazioni, o ridotte poco meno che all'accusa di plagio posta a ciascuno dei presocratici, o nella migliore ipotesi, ristrette al comodo rimedio dell'eclettismo.

I due processi di cui ho detto, in vece, mi sembra spieghino meglio d'ogni altro sistema l'evoluzione storica per la quale un filosofo, accostandosi o no con la sentenza di un suo antecessore, s'è però servito del nuovo materiale di parole acquisito da costui al pensiero filosofico. In questo senso son possibili alcune determinazioni, ed in questo modo soltanto può verificarsi quanto ho detto sin ora. Atteggiamenti complessi della personalità, più che minute genealogie di concetti, veri acquisti del patrimonio scientifico delle idee, più che derivazioni mal certe, estensioni della conscienza filosofica, più che riflessi individuali

di tendenze o di speciali condizioni, questi mi sembrano gli elementi di miglior criterio per questo periodo d'intensissima vita intellettuale. Poichè questi rappresentanti del pensiero antico si trovano in uno stato singolarmente favorevole per la nostra osservazione, in quanto più degli altri sembrano uomini, e questa loro umanità, negl'impulsi, nelle reazioni, nelle osservazioni e nelle sintesi, si risolve in una esemplare semplicità di transcrizione, di classificazione e d'aggruppamento di dati d'esperienza e di fantasia. Son essi i tipi perfetti dell'individuo filosofico, che appartengono ad una stirpe in ogni senso evoluta, dispongono di un linguaggio che serve per esprimere qual si voglia sfumatura del pensiero, e vivono in un'epoca di grandissima attività letteraria, politica, estetica, avendo vergine ed incolto innanzi a sè il campo sterminato di quella da cui prende sua forma l'interpretazione della natura e della vita.

***

Ancora a questo proposito è da osservarsi che, in materia di filosofia greca, in uno sviluppo di pensiero che, da un primo spunto di carattere puramente fisico, quasi inavvertitamente venne ad abbracciare ogni parte dell'attività dello spirito, conviene grande cautela nel discorrere di origini orientali. Questo è uno dei problemi più ardui e complessi della storia della prima filosofia greca e solamente la bibliografia di tale argomento, occuperebbe di per sè un volume. Poichè in vero profonde analogie appariscono da certi confronti tra i dettami delle saggezze ba-

bilonesi ed egizie ed alcuni tra i placiti fondamentali degli antichi filosofi.

Convien cautela, come ho detto, e convien sottilmente distinguere varî aspetti della questione. Che nella religione greca si rinvenga gran parte degli elementi orientali, non v'è dubbio. Ma di fronte ad una corrente di sentimento puramente religioso, ed a questa tendenza al naturalismo rappresentata dai filosofi, sta come mezzo termine una via di conciliazione segnata dalla corrente mistica. Sono i mistici, nel senso filosofico della parola, in ogni tempo, coloro che non a bastanza caldi nella fede da voler credere senz'altro ai dogmi religiosi, nè d'altro canto a bastanza saldi nel sostenere quella he lor pare la desolazione dell'anima, se accettino senz'altro le dottrine razionalistiche, vogliono l'una e l'altra cosa raccogliere nel loro spirito, conseguendo una conscienza razionale dell'oggetto necessario del loro sentimento (1). La mitologia, la mistica, la filosofia son termini eguali rispetto al desiderio dell'appagamento dello spirito, che si congiungono tra di loro per tenuissime ma numerosissime sfumature. Ora, per questi strumenti che contemporaneamente distillarono dalle origini al tramonto della grecità il patrimonio d'idee e di sentimenti dell'anima ellenica, avvenne anche in ogni singolo periodo della storia di quest'anima il successivo grecizzamento formale di questa, o se meglio si vuole la periodica transformazione in razionali, di conoscenze religiose.

A me sembra assurdo pensare che la Grecia, la quale ci si mostra sempre così spiccatamente

(1) Cfr. il mio *Sorgere della sofistica.*

individuale ed etnica in ogni sua manifestazione, abbia potuto accettare come le mercanzie che le navi sbarcavano nei porti, credenze di così vitale importanza, senza averle scelte in ordine alle esigenze del suo spirito individuale e, quanto a quelle che accettò, senza averle elaborate secondo il suo carattere nazionale. In oltre dobbiamo pure pensare che come per la storia delle lingue non si pone più, per esempio, tra il sanscrito, il greco e il latino quel rapporto di derivazione che fu canone assoluto dell'antica glottologia, ma queste lingue son considerate come rampolli di un unico ceppo e sviluppatesi individualmente ed indipendentemente nei singoli territori, così, anche in materia di storia della filosofia conviene ammettere che certe credenze, certi atteggiamenti, certe strutture mentali dipendono a dirittura dall'unità dello spirito umano. E là dove la dinamica della storia del pensiero ci mostra azioni e reazioni quasi giustificabili con formule materiali, così anche la formazione di certe idee e di certi fantasmi sembra corrispondere a necessità sarei per dire fisiologiche dello spirito. Gli uomini, in ogni tempo, in ogni condizione, in ogni grado di civiltà, non possono liberarsi da certi schemi ideali, nè sottrarsi all'azione di certe forze spirituali inerenti alla loro natura, e le partizioni e le scuole che la storia della filosofia analizza in ciascuno dei suoi periodi, forse non son altro che necessari ed immutabili stampi del pensiero umano.

In tale questione occorre dunque tener conto di questo elemento necessario, dell'unità, anche espressiva, dello spirito umano. Ma pure di un altro fenomeno, che corrisponde a quello che

nello sviluppo interno del pensiero greco, ho chiamato progressiva filosofizzazione, ed è, per questa parte in vece l'ellenizzazione di pensieri e di spunti, forse rilevati da altre civiltà. Come possiamo riscontrare le più strane analogie tra tutte le religioni, rinvenendo poi in ciascuna di esse un carattere nazionale, così i principî dell'attività scientifica ci appaiono da per tutto presso che eguali, ma incamminati poi in ogni territorio verso ideali etnici ben definiti. Ora la religione greca sta ad una religione orientale, come la mistica greca sta a quella complessa e misteriosa disciplina dello spirito che ci appare praticata nelle religioni orientali, ma la *scienza* greca sta a sè (1).

Il processo storico delle origini e dello sviluppo di questa scienza, a me sembra possa sintetizzarsi nei seguenti passaggi. La Grecia fece nazionali le forme religiose comuni al genere universale degli uomini, e assimilò anche le essenze di quella che ho chiamato via di conciliazione, instituendo dottrine mistiche le quali, a canto al loro carattere ellenico ed insieme umano, per quel che riguarda la necessità e la forma del movimento, presentano un doppio contenuto, per un verso, sentimentale in quanto soddisfano ad esigenze affettive, più che a bisogni plastici, per un altro, razionale, in quanto accennano ad un'interpretazione cosmogonica distinta da quella della religione e tale da soddisfare la necessità intellettuale di uno spirito mistico. I filosofi greci sentirono nella mistica l'espressione di una possibilità di isolare

---

(1) Cfr. bibliografia del mio *Orpheus* ed il testo *passim*.

la parte razionale di queste credenze e a poco a poco vennero a servirsi razionalmente di quella parte del metodo mistico che serviva alla loro curiosità, lasciando intatta l'altra parte che non serviva al loro sentimento, e da questo punto in poi, fecero passare nel vocabolario della nuova dottrina tutte le parole che prima appartenevano a gli altri usi, creando così un nuovo mondo per l'attività dello spirito.

Questa è l'origine orientale della filosofia greca. Il viaggio di Talete in Egitto è il simbolo di questo processo, poichè fu ben Talete, uomo greco e di grande sapere, vivente in un periodo di evoluta civiltà, colui che accostò la scienza egizia (1). La quale non aveva questo carattere letterario che i Greci seppero imprimere alla loro, ma più tosto un carattere pratico, per il quale potremmo ben negarle ogni valore di filosofia. Si tratta di alcuni elementi derivanti da un fondo originario comune, di altri provenienti da un'appropriazione all'attività filosofica di rudimenti scientifici contenuti nelle dottrine mistiche, di altri ancora desunti da conoscenze pratiche e da strumenti della vita e della conoscenza immediata, tutte origini di cui, allo stato delle nostre fonti, non sarebbe possibile fare un esame particolareggiato (2). Ma è ben greco,

---

(1) V. Chiappelli *Gli elementi egizi nella Cosmogonia di Talete*, e Lasson *Id.* in *Atti del congr. stor.* XI 1903, p. 29-46.

(2) Il Tannery (p. 179 n.) confronta il fr. 52 con un esempio dell'inno al sole Râ, tratto dal Maspero: " Fanciullo che nasci ogni giorno, vecchio che percorri l'eternità „. Io non vedo l'analogia che nella parola *fanciullo*, poichè Eraclito parla del tempo e qui si dice del sole;

profondamente greco il carattere filosofico di questo sapere, carattere che noi rinveniamo solo qui, e di cui possiamo conoscere ed analizzare ogni forma. Allo stesso modo noi vediamo la tradizione pagana rinnovarsi nel Cristianesimo (1), così come in questo s'era grecizzata un'inspirazione semitica: la cultura ellenica fece greco il verbo di Cristo, l'Italia lo fece pagano, come la Grecia fece greco quel tanto di conoscenza e di pratica orientali ch'essa aveva acquistato, avendo fatto già da prima greco il fondo originario delle credenze religiose e delle dottrine mistiche.

Come la plastica dell'epica antica foggiò gli Dei e gli Eroi, come l'inspirazione della melica vivificò l'essenza intima del sentimento, come la teologia poetica appagò la logica verbale della conoscenza trascendentale, così la filosofia soddisfece all'esigenza razionale dello spirito greco. I popoli orientali non ebbero quell'epica, quella melica, quella teologia, se pur n'abbiano avuto i rudimenti espressivi e le attività interiori: la Grecia diede a tutto ciò lo stile, ciò è la precisione della rappresentazione e la varietà delle parole, l'idealità robusta e lo spirito organico. Essa accolse certe forme e certe idee orientali, ma le rese poi greche e tanto basta: ciò non

---

Eraclito parla di un fanciullo che gioca, che qui non si vede; Eraclito parla di una sovranità, di cui qui non è traccia; Eraclito s'arresta ad una considerazione fatale, e qui si accenna ad un'intiera vita; Eraclito prende la similitudine di un gioco, e qui si prende quella di un periodo d'esistenza umana.

(1) Cfr. Barzellotti *L'Italia mistica e l'Italia pagana* in *Dal Rinascimento al Risorgimento* Roma, 1904.

abbassa di una linea il valore intrinseco dell'originalità del pensiero ellenico, poichè quanto in esso è essenziale, è autoctono nel suo formarsi, nella sua vita, nelle sue conseguenze.

***

Ma in che cosa dunque possiamo rinvenire questa grecità dello stile? Da che cosa è dato questo carattere nazionale dell'opera del pensiero greco? Quali sono gli elementi fondamentali di questo ellenismo filosofico?

Nella storia dell'anima greca, con il sorgere della filosofia ebbe luogo un ricominciamento della valutazione e della considerazione del mondo, che prese le mosse dall'interpretazione fisica. Ma non a pena tale tendenza si manifestò, súbito il carattere ellenico vi stabilì i meccanismi del suo stile, che si organizza dal contrasto e dall'equilibrio. Non solo la sintassi grammaticale, ma anche quella filosofica dei Greci, son fondate su l'antitesi, onde sul limitare della storia del pensiero greco troviam già accennato questo principio, poichè Anassimandro già pone i contrari quasi a rappresentazione delle parti della natura. Da questo punto in poi noi rinveniamo da per tutto questo schema che vien perfezionandosi, integrandosi, compiendosi, sino ad infirmare risolutamente la possibilità della conoscenza, e ciò con i sofisti. Anzi può dirsi che questo che io pongo come periodo a sè della storia del pensiero e che per una semplice considerazione cronologica, chiamo dei presocratici, significhi in realtà lo sviluppo di questa speciale forma di pensare che dallo spunto naturalistico,



a traverso l'elaborazione dei contrasti, giunge allo scetticismo, giusto per aver compiuto in questo senso la sua interpretazione: da Socrate in poi, si ricomincia da capo su tutt'altra base e, come ho detto, ha principio la filosofia ellenistica.

Questo dunque, per tale rispetto, è il periodo in cui si sviluppa la dinamica dei contrasti. I filosofi greci collocarono di fronte tutte le essenze pensabili, restando rigorosamente figli del loro tempo. Basta paragonare la struttura sintattica di un periodo di Erodoto, di uno di Tucidide, di uno di Senofonte, basta rammentare una sentenza di Senofane, una di Empedocle e una di Protagora, e porvi a canto la considerazione dello sviluppo singolare che ha l'idea nei tempi seriori, per sentire la verità di questa mia osservazione. Con Socrate l'uomo vive di per sè, con l'anima sua, nel mondo che lo circonda, là dove prima l'uomo è strumento della conoscenza dei contrasti della natura ed è tanto più filosofo quanto più ne scopre e ne interpreta. In questo periodo sembra che unica méta dell'attività del pensiero sia il porre le categorie dell'universo, armonizzandole nel più probabile aggruppamento, disponendole nel più persuasivo contrasto: il filosofo pone da un lato il mondo quale è, dall'altro il mondo quale appare, e nel primo distingue ciò che è in realtà e ciò che è in apparenza, nel secondo ciò che appare ed è, e ciò che appare e non è, tutto riassumendo per un verso nella unificazione fisica, per l'altro nella partecipazione materiale dell'uomo alla composizione di tutte le cose, e giustificando in fine questa antitesi, con il carattere per così dire profetico (per quanto

può averne un Greco) del suo insegnamento. Nella sua formula più astratta il modo di pensare di questo periodo non è che l'oscillazione tra due sillogismi, uno dei quali finisce al *cogito ergo sum*, e l'altro giunge al *sum ergo cogito*.

Nulla è più greco dei sofisti, e tutti i pensatori greci di questo periodo furon più o meno sofisti. Si compiacciono i sofisti di ricercare il senso recondito delle parole, paragonando i loro significati, usandole nelle loro varie forme, accostandole con le loro assonanze, e poi riconfrontandole con le realtà di cui son segno, e facendo soggiacere la realtà alla legge stessa che regola l'uso delle parole. Pongono poi contradizioni verbali da cui risulta una verità superiore alla portata delle parole stesse, in quanto arrivando all'identità dei contrari, dà esistenza ad un *quid* nè positivo, nè negativo, rispetto ai significati contraposti, ma inerente ad un'altra astrazione da cui risulta più tosto il meccanismo dell'idea comune. Giungono in fine a partire l'universo dalle parole che lo esprimono, ponendo queste in contrasto con i sensi che son lo strumento della conoscenza e fermando l'esistenza dell'uomo in antitesi con quella della realtà, delle parole in contradizione con le cose, delle espressioni in confronto alle apparenze. E concludono alla negazione della realtà: la storia di questo periodo del pensiero greco è conclusa dal libro di Gorgia, *in torno al non essere o vero in torno alla natura*.

Ma sino ad un certo punto di questo sviluppo, e più precisamente sino ad Empedocle, questo atteggiamento più specialmente logico è corretto e frenato dal carattere profetico cui ho accen-

nato poc'anzi. Sino ad un certo punto cioè, il filosofo si ritiene eroe, nel senso carlyliano della parola, rivelatore della verità nascosta, esegeta dell'universo per il bene dell'umanità. Da Senofane ad Empedocle, pur lasciando in disparte Pitagora per il quale questo aspetto dell'uomo-filosofo dipende più specialmente dal contenuto mistico della sua dottrina, il filosofo si sente un essere d'eccezione, e seconda con ciò quella tendenza individualistica che è anch'essa una delle manifestazioni più spiccatamente elleniche. Con ciò si concilia l'apparente contradizione tra un dogmatismo individualistico ed uno scetticismo naturalistico, per la quale, a canto a tutte le espressioni di diffidenza verso la verità delle apparenze provenienti dai sensi, tutti questi pensatori pronunciano orgogliosamente l'esistenza di una verità suprema, dipendente dalla ragione o meglio dalla loro ragione, sprezzando tutte le forme, dalla semplice conoscenza alla più alata poesia in che sino ad essi è stata tradotta nel linguaggio umano l'interpretazione dell'universo.

D'un altro carattere prettamente ellenico di questa filosofia ho già discorso più sopra, non traendone però che alcune conseguenze, e giova qui revocarlo, compiendone l'espressione. Alludo a quella specie di pessimismo che già in Senofane diviene il primo accenno al problema della conoscenza: essendosi posto come base genetica di quella deduzione il pessimismo morale della teologia e della poesia precedenti, che conduceva al pessimismo razionale, avviene dopo Senofane e precisamente con Eraclito un'altra partizione, del soggetto e dell'oggetto dell'attività conoscitiva, in quanto non solo l'uomo comune

non sa nulla, ma anche la materia non è sostanzialmente sensibile nella sua essenza, perchè è in continuo divenire. Così si perfeziona e si estende il materiale del problema, in cui ora troviamo i due termini del soggetto e dell'oggetto, sottoposti ad un'egual considerazione pessimistica, rispetto alla funzione onde si collegano, e il divenire posto come condizione permanente dell'essere. Ed anche tale concetto del divenire è un avviamento ideale verso lo scetticismo, ed un vitale contributo alla giustificazione logica, intrinseca e dinamica, di questo atteggiamento, nel quale potremmo già trovare le prime radici dell'edonismo e dello stoicismo dei secoli successivi, sia nel loro contenuto sia nella reazione che essi rappresentano. In oltre, tolti di mezzo gli Dei antropomorfi e lasciato l'uomo come da solo a solo con la materia, questa ammessa come stabile e immobile, non altro è che un'altra forma della divinità primitiva, senza alcun elemento fantastico, e quel tanto di movimento che gli Dei significavano non può esser spiegato se non con un dualismo quasi ateistico che ripugna al naturalismo greco. Questa è forse la contradizione che Eraclito rimprovera a Senofane (1), la quale potrebbe tradursi così: se si tolgono gli Dei e si ponga l'uomo di fronte alla nuda materia, è assurdo che si faccia coesistere la stabilità di questa con una inconcepibile sfiducia nei sensi e nella conoscenza comune, là dove in vece tale sfiducia che la filosofia deve ammettere come necessaria per conseguire i suoi fini d'interpretazione, è pienamente giustificata dal divenire

(1) Fr. 40.

continuo della materia. In altre parole, se l'uomo non può conoscere e gli occorre per ciò l'iniziazione della filosofia, ciò accade perchè la materia non è stabile ma in continuo divenire.

Troverebbe qui luogo il discorrere di quel contrasto tra la forma e la sostanza, di cui mi son sforzato di raccogliere gli elementi nel mio lavoro sul sistema di Empedocle, ma sopra tutto mi preme per ora di far rilevare come anche in questo si riscontri quello stesso carattere greco che nell'arte e nella poesia pone il necessario in riscontro al contingente, la legge di sopra alle volontà, la Moira inesorabile che grava su l'infinita varietà degli eventi e che regge la sorte di tutte le vicende della vita. I contrasti e gli accordi, l'influsso di uno spirito scettico e di uno spirito sofistico, l'individualismo eroico dell'insegnamento, la persistenza d'una idea della materia a canto all'esegesi delle forme e del moto e del mutamento, sono i principali contributi che il pensiero greco portò a questo periodo più strettamente suo della storia della filosofia.

***

Secondo quanto s'è detto sin qui, Eraclito è l'uomo rappresentativo della sua stirpe, del suo tempo, di questa filosofia. Non construisce ancora un sistema compiuto, come tenterà Empedocle, ma non è più alla semplicità dei sistemi dei suoi predecessori, mentre mantiene la tradizione dello stile sentenzioso dei sette savi i quali avevan rappresentato una tendenza puramente morale, senza alcun carattere di trattazione rigorosamente filosofica.

Ora può esser parso che sin qui io abbia discorso di idee generali su questa filosofia greca, là dove ho voluto soltanto dire i caratteri di Eraclito, quale pensatore di questo periodo e, secondo un aspetto complessivo, considerare il momento storico a cui egli appartiene. Convien ora che io tratti più precisamente della sua dottrina e di ciò che egli aggiunse al pensiero filosofico, prendendo le mosse a punto da alcuni accenni dati or ora, circa lo spirito greco del suo tempo.

Scopo di ogni filosofia può dirsi il sostituire alla conoscenza di un assoluto particolare ed individuale, quella di un assoluto universale. E bene, Eraclito è il primo filosofo che esplicitamente abbia manifestato questo proposito, rispetto ad un sistema complessivo della natura. Più fisico e meno poeta di Senofane, egli volle precisare la realtà di contro all'apparenza, per mezzo di una logica superiore di cui si riteneva partecipe, applicandone l'opera constante a tutte le manifestazioni dell'universo. Senofane aveva trattato gli Dei con questo processo, ed aveva tentato l'interpretazione naturalistica dei simboli mitologici, ammettendo l'esistenza di un ente divino superiore a tutti e scalzando le basi della fede tradizionale. Eraclito in vece sembra che voglia lasciare intatte le credenze del popolo, nelle loro forme genuine, pur ammettendo l'esistenza di un *quid divinum*, che appare una forma di divinità superiore; ma profittando di spunti Senofanei, giunge ad altri risultati. Eraclito e Senofane, anzi, partendo quasi dallo stesso punto, pervengono a conclusioni somiglianti, su questioni assolutamente diverse e per

vie opposte, creando un modello perfetto di meccanismo ideale.

Senofane aveva posto questo rapporto: gli Dei non sono quello che gli uomini credono, e gli uomini non hanno per ciò la conoscenza precisa dell'universo. Tolti gli Dei dall'interpretazione fantastica della natura, Senofane non trovò più che la materia fredda, inerte, immobile, immutabile, come se l'avesse spogliata d'ogni parvenza vitale, e si atteggiò a profeta, a rivelatore della verità, a eroe. Tutto ciò appare troppo semplice ad Eraclito, e per certi rispetti, contraditorio, se bene egli non si sia dissimulato che il punto di partenza relativamente al problema della conoscenza, e quello d'arrivo, relativamente al contrasto tra ciò che è e ciò che appare, fanno or mai parte del patrimonio d'idee del suo momento storico e del pensiero greco. Ma da queste premesse l'Efesio giunge ad un primo accenno filosofico di un problema morale e politico, risolto in senso esplicitamente individualista. Poichè se la materia è una, stabile, immobile, è inutile atteggiarsi a rivelatore, e se pur gli Dei non sono quelli che il volgo ritiene, la stabilità della materia non dà luogo ad alcuna espressione di divinità, e per ciò l'assoluto comune e quello filosofico sono una cosa sola. In altre parole non sembra scientifico ad Eraclito negare la conoscenza, abolire gli Dei e porre la materia stabile, perchè l'essere che conosce si trova così posto fuori da tutti i confini dell'esistenza. La materia se fosse stabile sarebbe conoscibile senza ammaestramenti superiori, a punto perchè tale: il movimento, il suo continuo divenire la rendono inconoscibile, senza l'aiuto di un rivelatore che

dica la più riposta essenza delle cose, di là dalle apparenze.

Ed ecco i due assoluti di Eraclito: la permanenza di ciò che appare e la continua mutazione di ciò che è, da cui forse il paragone tra gli Dei, quali empiamente si credono, e quelli che realmente sono. La più gran parte dei nostri frammenti può dirsi che, nella struttura del pensiero che rivelano, esprima questo principio: ciò che si crede diverso, è un fenomeno solo, e non è che il divenire, il quale proviene da contrasti continui; gli stolti pongono le differenze nelle apparenze e l'unità nella sostanza, là dove le diverse apparenze non sono che l'unico aspetto del perpetuo mutarsi della materia, poichè l'essere risulta dai contrarî (1). Ed è evidente in Eraclito questo fine di sostituire alla fallace e relativa la vera ed assoluta conoscenza delle cose: molto di frequente egli insiste nel riunire e far equivalere le parole più opposte, sotto un solo concetto, parole a cui il volgo attribuisce significati di cose opposte, e fa questo in contrasto a punto con la diversità emergente dai significati graficamente contraposti, e considerata come intima, necessaria e dipendente dalla natura più arcana delle cose (2). Evidentemente egli pensava che non v'era rapporto diretto e immediato di causalità nel dire: la materia è una e stabile e le apparenze sono varie; ma sentiva molto più preciso, logico e persuasivo il suo principio, che la materia diviene continuamente le cose e però

(1) Fr. 1, 2, 10 etc.
(2) Fr. 36, 58, 60, 62, 76, 88, etc.

le apparenze son sempre diverse, ma di una sola essenza fluttuante all'infinito.

Questo principio teorico della sostituzione di un assoluto filosofico ad un assoluto grossolano, appare chiaramente anche in quel disprezzo profondissimo che Eraclito ostenta per chi ancor professa le credenze volgari, e che egli dimostra ad ogni passo. È proprio del suo stile, anche quando non ne fa cenno diretto, un tono di sfida all'ignoranza, alla pigrizia, alla superstizione degli stolti, che fa veramente pensare che Eraclito si sentisse depositario di una verità superiore. E tanto più ciò appare quando il filosofo prende direttamente di mira coloro che non la pensano come lui od in genere quelli che si attengono alle credenze volgari: a costoro egli dice ciò che è, con audacia e sicurezza d'inspirato. Nè di questo che affermo, può trovarsi prova migliore che nel primo e secondo frammento, con i quali il suo libro s'iniziava, in cui pone risolutamente in contrasto la conoscenza errata e volgare, dipendente dall'assoluto tradizionale, con quella filosofica collegata ad un *logos* immutabile ed eterno (1).

Logos è il contrasto tra l'apparenza e la realtà, la ragione secondo cui accadono e sono tutte le cose, e il filosofo, partecipe del *logos*, distingue l'una dall'altra e fa risalire ad un suo assoluto razionale l'esistenza di ciò che comunemente si appoggia ad un assoluto superficiale. Può ben dirsi per questo che Eraclito sia il primo filosofo nel senso rigoroso della parola, poichè nessun altro, prima di lui, ha inteso così chia-

(1) Fr. 15, 17, 19, etc.

ramente tale cómpito strumentale della disciplina del pensiero.

***

E, come ho accennato, Eraclito, da altre premesse, fu condotto ad un primo accenno filosofico di un problema morale e politico, risolto in senso esplicitamente individualista. Veramente l'individualismo eracliteo non ha nulla a che fare con quello delle dottrine anarchiche dei nostri giorni, se bene possa sembrarne l'ultimo corollario. Si è fatto anzi molto chiasso in torno al nome del filosofo d'Efeso, a punto al tempo nostro, ritenendosi da chi non lo conosceva affatto, che l'ammaestramento suo contenesse la sublimazione di dottrine antidemocratiche, facili a sorgere in vece ai dì presenti, per una reazione ben spiegabile ai sistemi sociali che oggi prevalgono, e si è confusa la dottrina eraclitea con l'esempio personale che il filosofo ci ha lasciato di sè.

L'individualismo eracliteo è più tosto intellettuale che politico, è soggettivo più che filosofico, è un altissimo sentire di sè, non un'esortazione a lasciar che ciascuno senta a suo piacimento. A ben considerare, anzi, il carattere dogmatico della filosofia eraclitea fa pensare più tosto alla libertà giacobina, che non al sistema di Federico Nietzsche (1).

(1) Cfr. NIETZSCHE, *Gaia scienza.* Trad. A. Cippico (ed. Bocca, 1905) pag. 17 *Eraclitismo:*

Ogni bene, su la terra,
solo, amici, è ne la guerra!
Sì, l'odore de le polveri
rende l'amicizia forte!
Per tre volte, d'un sol cuore:
Fratellanza, ne 'l dolore;
Eguaglianza, innanzi a l'oste;
Libertade, ne la Morte!

Il quale da Eraclito riprese molti atteggiamenti esterni, come il disprezzo per le plebi del pensiero, l'arditezza dell'espressione e del paradosso, l'ostinazione nel porsi decisamente contro alle credenze dominanti al suo tempo, l'orgoglio e la profonda conscienza della sua superiorità. Ma l'essenza delle dottrine del profeta di Zarathustra non ha nulla a che vedere con quella della teoria eraclitea: il Nietzsche sentì intensamente la fraternità che lo congiungeva al pensatore antichissimo, ma per il modo più che per l'idea, ed ebbe per lui una sconfinata ammirazione, ma d'indole letteraria e non tale da far sì che lo ritenesse un suo diretto antenato nella genealogia filosofica. Tutt'al più, per i caratteri ora detti, sentì in lui un predecessore nel rapporto in che visse con i suoi contemporanei e l'ammirò e lo imitò nell'abito dello stile e della posizione di combattimento (1).

Però Eraclito non è un distruttore, come apparirà meglio in seguito, non è un teofago nè un amoralista. Se vogliamo usare una parola divenuta or mai vieta, possiam dire che fu un odiatore dei filistei, il quale, letterariamente, forse per riposte ragioni di cui dirò fra poco, sprezzava Omero e Archiloco, ed ostentava preferenze strane. Ma il suo individualismo si limita a se stesso ed è più tosto, per un verso una semplice misantropia, per un altro l'espressione di un culto fervidissimo per la verità, in quanto è conosciuta solo da pochi e falsata dai più; nell'insieme è il riflesso naturale delle idee di morale sociale del tempo suo, se non quello di una sua speciale posizione politica. Poichè non

(1) Vedi l'Ohler.

bisogna dimenticare che Eraclito fu di stirpe regia, ebbe considerazione importante nella vita politica della sua città, e forse troppo apertamente mostrò preferenze per un regime a base di oligarchia aristocratica, su di uno a base di democrazia a puntello di un tiranno (1), ciò che, dati i tempi, i fattori probabili della sua educazione e del suo sviluppo intellettuale, e la sua stessa natura, è pienamente logico ed umano, senza alcun bisogno che sia anche filosofico.

In fatti, quanto alla sua filosofia, Eraclito mostra disprezzo sol tanto per coloro che non sono della sua opinione, e che si fidano unicamente alla verità superficiale e dipendente dai sensi. È più tosto un egotista, che non un individualista, e se pur dice che bisogna obedire alla volontà d'un solo, e che uno solo vale le migliaia (2), ripete però che solo i pochi sanno la verità, che i più s'ingannano e non sanno distinguere e prendono una cosa per un'altra (3). Il suo libro che ha un carattere così spiccatamente polemico, sembra anzi tal volta diretto contro una persona determinata o contro una scuola, anzi che contro i filistei in genere, e l'autore vi parla di sè e della propria opinione con gli stessi termini di che si serve per definire la mente divina. Empedocle, qualche decennio più tardi, si darà a dirittura come uno spirito divino, vagante per la terra in esilio da gli Dei, profeta inspirato e fornito di un'anima già assurta alla dominazione dei regni empirei, mentre Parmenide, con

(1) Test. 1 (3), 2, 3.
(2) Fr. 33 e 49.
(3) Fr. 1, 2 etc.

spunto dantesco, canterà a gli uomini il suo viaggio nelle regioni che stanno di là dalla vita e dalla morte, ove dirà d'aver conosciuto le *madri*, per dirla con Goethe, e le radici della verità universa.

Unicamente il carattere polemico, aggressivo, anzi, e violento del libro di Eraclito, a canto a quello paradossale del suo stile ed a quello orgogliosissimo del suo atteggiamento complessivo, possono farlo assomigliare ad un individualista moderno. Dirò poi qual debolezza io rinvenga in tale acredine dell'Efesio: per ora non credo mal fondato il convincimento che questa constante affermazione di se stesso e questa continua contraposizione di una verità razionale, di cui Eraclito si sente l'unico banditore, alla verità comune, non dipenda forse, se non dal fatto che il successivo integrarsi del pensiero greco, non solo quanto a gli acquisti progressivamente compiuti per il materiale filosofico, ma anche quanto alle giustificazioni di ciò che si veniva a togliere da altri campi dell'attività dello spirito, portava necessariamente ad aggiungere un nuovo strumento accessorio a quelli già posseduti per la creazione della verità filosofica, e questo era la discussione, la polemica. Il campo filosofico si estendeva sempre più e veniva a confinare con le ultime difese degli altri campi: qui, per ciò, incominciava la lotta, la guerra d'invasione, e conveniva provvedere anche a rafforzare tale imperio per i contrasti interni ed esterni. Ad Eraclito spettava dunque non solo di estendere l'azione, ma anche di aggiungere un mezzo d'azione, ed il carattere dialettico ed eristico dell'anima Greca, trovava qui una nuova compiacenza. In questo senso può chiamarsi dunque Eraclito un individualista.

*
* *

Poichè, quanto alla morale come forse anche alla politica, Eraclito è un conservatore. Dalla lettura dei suoi frammenti il carattere che risalta fra gli altri è quello del rispetto e dell'ammirazione di lui per l'uomo superiore (1), a canto al vigoroso e superbo amore della verità. Ma quanto alla morale, v'è pure espressa una decisa preferenza per un'onesta semplicità di costume, in una rude schiettezza di precetti e d'esempi (2). Anche se non ce ne rendessero edotti i vaghi accenni diretti che si leggono tra i frammenti, ci persuaderebbero del suo affetto per la morale tradizionale certi aspri rimproveri che chiaramente rivolge a chi di questa morale e del sentimento religioso, ha inquinato l'antica purezza. Eraclito vuol spogliare gli Dei delle sovraposizioni superstiziose ed immorali della religione comune, e tornarli al pristino significato ed alla più semplice evidenza. Egli mira a tenere in sano equilibrio il contingente fantastico-mistico e quello morale della religione, in modo che l'ammaestramento proveniente da questo non sia sostituito dall'osservanza inutile di pratiche irragionevoli, e che si mantengano distinti e collegati l'elemento formale della religione e quello sostanziale della morale.

Nulla di nuovo in questo, nessun acquisto speciale alla filosofia del suo tempo, se non però in quanto tutto ciò si rinviene nell'opera di un

(1) Fr. 24, 25, 29, etc.
(2) Fr. 4, 5.

filosofo; fatto questo che in vero è ben importante per le conseguenze storiche che ne possono derivare, per la conoscenza degli elementi formatori del pensiero eracliteo, per poter affermare in fine che in Eraclito si verifica un primo accenno filosofico ad un problema morale e politico. Ed á punto l'originalità si nota nel tentativo di raccogliere tutti i fenomeni, morali, fisici, politici, religiosi, in una legge unica, nella quale le apparenze e le essenze sono constantemente distinte: la morale antica, quella formulata dai sette savi, è la vera e l'unica, ed anch'essa è soggetta alla legge universale dell'identità dei contrarî.

Poichè, a ben considerare quanto ci rimane dell'Efesio, non dovrebbe sembrare arrischiata l'affermazione che dal suo insegnamento implicitamente risulta l'identità tra l'immoralità e l'ignoranza. Gli Dei non sono quelli che generalmente si credono dai più, perchè se ne sono svisate le apparenze, le cose non sono quelle che sembrano, perchè non se ne conoscono le essenze; così la poesia crea imagini false e bugiarde, e l'enciclopedia sminuzza i fatti nelle analisi e nelle enumerazioni, ma non determina la legge unica che tutto governa, e così pure l'uomo non si comporta secondo la norma più retta del vivere morale. Ora in materia d'opinioni fisiche poteva Eraclito creare un sistema basato su l'intuito, in materia di opinioni religiose poteva ben chiarire la vera natura degli Dei quale a lui appariva, semplificata ed innalzata di là dalle superstizioni e dalle favole, ma in materia di morale egli non poteva creare una morale nuova o rivelarne una riposta. Comprendeva che per un tempo come il suo la mo-

rale è costume e non propaganda di un apostolo, onde non era possibile in questo rispetto, nè giungere a fermare un'unica essenza divina, come aveva potuto fare per la religione, moderando l'esagerazione dei simboli, o ad isolare un'unica essenza fisica, come per la cosmogonia ed il sistema naturale, a cui ridurre tutti i fenomeni, nè in fine mostrar propensioni per una stabilità o per un movimento, quantunque per la legge universale dovesse affermarsi che il bene e il male sono una cosa sola. Il contenuto positivo della morale non poteva esser frutto d'intuito o di fantasia; però Eraclito, per questa parte, riprese i dettami della pura morale ellenica antica, quella che i sette savi avevano formulato ed a quella rimandò i lettori del suo libro, propugnandola come l'ottima (1).

Ma, ho detto, dal suo insegnamento risulta implicitamente la identità fra l'immoralità e l'ignoranza. Sembra dalle sue parole, che il problema morale sia una dipendenza di quello della conoscenza e, posti come fondamenti dell'universo il *logos* e il fuoco, chè son queste sole le essenze universali e dominatrici che si rinvengono nell'opera sua, anche la morale non può non esser dipendente dal rapporto tra le due essenze. Per questo rispetto il più comprensivo dei suoi frammenti è quello in cui dice che *il pensare è la più grande virtù ed è saggezza dire il vero ed operare secondo natura intendendo le sue inspirazioni* (2). Il *logos* comune è l'ordine naturale delle cose, di cui ognuno è partecipe, in quanto non v'è nulla che non ne sia governato. Ma il *logos* è in un certo senso, l'essenza

(1) Fr. 39, 101.
(2) Fr. 112. Cfr. fr. 41.

astratta, il fuoco l'essenza concreta, e nè l'uno nè l'altro sono evidenti all'osservazione, ma esistono in ognuno come fattori interni e immutabili. Ne consegue che la conoscenza non è che l'analogia, la partecipazione ciò è del *logos* e del fuoco umani con quelli dell'universo. Ed Eraclito si scaglia contro coloro che non sanno, così come contro coloro che operano ingiustamente, poi che dal complesso del suo ammaestramento potrebbe quasi dedursi il principio che per lui la conoscenza è superiore alla virtù, in quanto è essa stessa la più grande virtù. Poi che v'è una legge divina di cui si nutrono tutte le leggi umane, poi che la legge divina è la comune ed universale e non ha nessun valore il particolare discernimento di ciascuno, poi che v'è un solo sapere, ciò è conoscere la ragione secondo la quale si governa il tutto per via del tutto, poi che in fine questo *logos* si risolve principalmente nell'identità dei contrarî, nè si trova mai una distinzione qualsiasi, per l'applicazione di questi principî, tra un ordine fisico e un ordine morale, l'uomo superiore è colui che conosce, colui alla volontà del quale bisogna obedire, colui che è stato posto come tale dalla guerra, madre e regina di tutte le cose, colui in fine che sa che cosa siano il bene e il male, la vita e la morte, il fuoco e il cosmo. Non per l'analogia del contenuto, ma per la formula che dalla filosofia di Eraclito può derivarsi, chiaramente si scorge come Socrate abbia dovuto sentire nell'Efesio il più grande fra i precursori della sua teorica su l'identità fra il sapere e la virtù. Tanto è vero, che ad Euripide, il quale avendogli dato a leggere il libro in torno alla natura glie ne domandava il pa-

rere, Socrate, dando la più nobile formula di serena critica, di rispetto all'opinione, di remissività e di modestia, rispose, come a me sembra, senza ombra d'ironia : — Ciò che ho capito è splendido : credo sia tale anche ciò che non ho capito. — (1)

Potrebbe dedursi da quanto si è or ora detto, o da quanto s'è detto prima a proposito di Senofane, che Eraclito concepisca due forme assolute, un assoluto esistente, ed un assoluto relativo apparente, in ispecie se si tenga presente quello che ho esposto circa il suo individualismo ed accennato del carattere profetico di questi primi filosofi? Sembra probabile, in fatti, che riguardo alla morale al meno, se non anche riguardo al problema della conoscenza, egli ammetta per l'identità che s'è posta, una forma d'assoluto per sè stante, riserbata all'uomo superiore, al virtuoso perchè sa, ed una forma d'assoluto relativa alla comune degli uomini. Forse, senza addentrarci di troppo in questa interpretazione, potremmo limitarci a trovare in questo contrasto il riflesso di un altro contrasto, assai più giustificabile, fra uno scetticismo ed un dogmatismo della cui necessità misteriosa sentiva confusamente gl'impulsi. E qui sarebbe allora opportuno chiedersi se Eraclito fu monista o dualista, che funzione ab-

(1) Test. 4 a, c. L'aggiunta: " Sol tanto occorre da vero un nuotatore Delio „ non contiene nè anch'essa alcuna ironia, e forse, poi che è riportata da Diogene come di Cratete, può esser stata attribuita a Socrate da taluno a cui faceva comodo avere un così possente alleato.

biano il fuoco, il *logos*, gli Dei, nel suo sistema, se possa trovarsi qualche accenno a forme di panteismo o al meno d'ilozoismo, se egli concepisca in fine la forza e la materia separatamente o congiuntamente, termini questi che tutti sarebbero da applicare all'Efesio e tutti allo stesso tempo da escludere dalla definizione che potesse darsi della sua filosofia, e ciascuno dei quali corrisponde ad un'esplicita domanda che noi del secolo ventesimo possiam farci, ma che per un filosofo greco del principio del quinto secolo non rappresentava che un'oscillazione mentale, dipendente dall'osservazione dell'*essere*, ma non certo una considerazione precisa dei due concetti separati. È nostro l'errore di voler frazionare quelle dottrine in base alle nostre classificazioni, senza pensare che tali filosofi andavano alla ricerca dell'*uno*, facendovi concorrere tutte le energie dei loro spiriti, tendendo a volte al monismo a volte al dualismo, ma all'uno più specialmente per gli aspetti più naturali, all'altro più particolarmente per gli aspetti morali delle loro concezioni, ma non curanti di porre relazioni fra le due formule, di cui le parole rappresentative corrispondono in vece in noi a schemi or mai ben precisi, al meno nelle linee generali, di interpretazioni dell'universo.

Ora v' è in Eraclito e nella sua dottrina un punto che deve esser guardato più da presso, fra breve, proprio per cercar di fermare al meno in parte questo problema; accenno alla sua concezione del divenire, quella a cui deve un posto ben determinato nella filosofia del suo tempo, e che è quanto mai difficile a cogliersi nelle disperse vestigia del suo libro oscurissimo.

*
* *

E cade qui opportuna un' osservazione. In tutto l'insegnamento di Eraclito emerge un desiderio di semplicità che si trova in deciso antagonismo con la complessità oscura del suo sistema. Egli sembra che in ogni occasione voglia dichiararsi risolutamente nemico di chi tende a complicare od a velare o solo ad adombrare la purezza della verità (1). Come la sua espressione vorrebbe ridursi al minimo necessario, per non dare che gli schemi elementari della sua rappresentazione dell'universo, così la parte polemica della sua dottrina si dirige contro chiunque non abbia seguìto tale sistema di esposizione. C'è nel suo modo di esprimersi come una nascosta diffidenza per le parole, e, come ho in altro modo accennato, quasi una fede nell'influsso meccanico delle sue construzioni grammaticali spesso così poco letterarie. I sette savi, con i loro precetti brevi, chiari, evidenti, erano i suoi idoli intellettuali e morali ed i maestri del suo stile (2), così come gli oracoli (3), forse ambigui,

---

(1) Fr. 15, 28, 34, 40, 42, etc.

(2) Cfr. pag. 49, nota 1.

(3) Il Diels è tal volta troppo sobrio nell'isolamento dei frammenti. Il fr. 18, per esempio, è tolto dagli *Stromata* di Clemente Alessandrino (II, 17, p. 437) ed ha un'adiacenza importantissima. Dice in fatti Clemente: " Eraclito Efesio parafrasò questo oracolo, dicendo: " — Se uno non spera non troverà mai l'insperato come " quello che non è nè trovabile nè accessibile — „. Nè mi sembra poco importante il sapere che l'Efesio qui parafrasò un oracolo.

ma che riproducevano materialmente il duplicismo della sua concezione. Quelle sue bilance di parole opposte, quell'affermazione constante dell'identità dei contrarî, quel continuo cercar di mostrare l'eguaglianza delle più diverse essenze, conducono Eraclito ad un'ambiguità molto somigliante a quella degli oracoli, per i quali chiaramente manifesta la sua simpatia (1), e contengono un notevolissimo spunto, a parer mio, per rinvenire in questo filosofo il precursore inconsapevole del più puro scetticismo verbale a cui sian giunti i sofisti. La genealogia della nota sentenza di Protagora « in torno ad ogni « argomento son sempre due discorsi contra- « dittorii » (2) potrebbe forse farci risalire sino all'Efesio, come a colui che non pose la questione, sì bene dispose il pensiero greco a porla materialmente e involontariamente.

A far di Eraclito un precursore dello scetticismo sofistico, quanto alle influenze che il suo stile può aver esercitato, concorre pure un esame anche rapido dei suoi frammenti. Ho accennato qua e là all'uso assai parco di certi verbi, ai suoi giochi di parole, a quella che ho chiamato la persuasione meccanica che egli sembra voler imporre per mezzo della collocazione delle parole. In fatti egli spesso ravvicina forzatamente e senza nessi, espressioni e quindi idee opposte, come per avvezzare la mente del lettore alla congiunzione dei loro suoni, e perciò dei concetti corrispondenti, come per far scomparire ad ogni costo la diversità intercedente, come per

(1) Fr. 18, 92, 93.
(2) Diels, 74 A 1, 51.

instituire un'uniformità superficiale, formale, da cui debba prodursi anche quella sostanziale, ideale (1). A canto a queste stranezze, se ne rinvengono altre, di altro genere, le quali richiamano alla mente in modo più diretto i Sofisti, come quelle dei suoi giochi di parole (2) con i quali sembra voglia tentare etimologie o forse instituire analogie interne là ove sente assonanze che producono e confortano certe sue associazioni di idee. In fine uno studio minuto della grammatica e della lessicografia eraclitee, condotto con intento filosofico, rivelerebbe, credo, molti lati oscuri della sua dottrina ed allontanerebbe la necessità, per dirla come si presume abbia detto Socrate, di un nuotatore Delio per non annegarsi in quel pelago tenebroso (3).

Ma l'aver verificato il fatto e cercato di fermarne il carattere e la ragione, può far pensare ancora ad un'altra finalità dello stile eracliteo. Sembra a me che egli abbia voluto, nell'opera sua, imitare, sarei per dire plasticamente, il rapporto naturale che poneva tra ciò che è e ciò che appare. L'armonia recondita è superiore all'evidente, dice in uno dei frammenti (4), e questa affermazione che egli riferisce, quasi certamente, all'ordine naturale delle cose, può anche estendersi, forse, al suo concetto dell'espressione. In base a ciò, sembra quasi che egli intenda scrivere secondo natura e che consideri lo stile come

(1) Fr. 67, 88, etc.

(2) Ξὺν νόωι e Ξυνῶι fr. 114, Ζεὺς e Ζῆν fr. 32, Βίος e Βιός fr. 48, etc.

(3) Cfr. il mio *Stile di Protagora*.

(4) Fr. 54.

una forma la quale, a quel modo che usa il signore di Delfo, non svela nè cela, ma significa (1).

Quale rapporto preciso possa intercedere fra lo stile di Eraclito e la sua filosofia, non potrebbe risultare, dato lo stato del nostro materiale, che da due indagini, che non è qui il luogo di praticare ma che esporrò in altra sede, e ciò è, l'una relativa all'uso dei verbi nel suo trattato, l'altra derivante da un *Index heracliteus* per quanto è possibile compiuto. Poichè, come altrove ho avuto occasione di dire più volte, e di ripetere or ora, una storia letteraria e stilistica della filosofia formerebbe l'aiuto migliore per l'intendimento dei sistemi. Per Eraclito, prescindendo da un'altra ipotesi a cui accennerò fra breve, tale indagine credo sia indispensabile, poichè da essa risulta come l'Efesio sia veramente, in un certo senso, un uomo rappresentativo della Grecia, a punto come ho accennato, in questo suo studio dell'uso di parole in modo direi quasi plastico, in questa sua compiacenza di contradizioni verbali onde risultava una verità superiore alle parole stesse, come colui che era nato nel paese della forma, della plastica ed anche, diciamolo pure, della sofistica. E poche volte accade di poter verificare così compiutamente come in Eraclito la precisione di una identità fra lo stile e l'uomo e fra l'uomo e l'idea, in quanto egli sembra voler dire sempre ciò che *è*, con la maggiore semplicità, ponendo nel suo stile le cose, per il simbolo delle parole, nello stesso rapporto in cui sono nella realtà e

(1) Fr. 93.

quasi disegnando la verità con le parole; poichè nella espressione del suo sistema quanto è grammaticalmente sottinteso forma parte essenziale dell'esposizione, a punto perchè è sottinteso. Nè è inopportuno ricordare a questo proposito l'accenno di Aristotele (1) al difetto del suo stile e la risposta di Socrate ad Euripide, già rammentata, nella quale potrebbe anche rinvenirsi una riprova di ciò che ho detto circa i rapporti fra Eraclito e i Sofisti.

Stile secondo natura, dunque, è questo di Eraclito, o al meno, secondo il concetto che della natura intendeva esporre il filosofo, e per ciò uno stile, per così dire, morale, e per un altro rispetto, fisico, pieno d'intenzioni e di simboli indiretti, inspirato alla critica più rigorosa dei metodi altrui, denso anche troppo di forza creatrice, animato dalle idee fondamentali dell'autore, inesorabilmente gelido nella sua virtù rappresentativa, in quanto si riduce al minimo necessario per dire, là dove tal volta assurge ad imagini magnifiche, e con tutto questo uno stile appassionato, grave, nobile, sentenzioso, vivace, profondissimo sempre (2). Ora, posto ciò, è possibile vedere a traverso questi residui informi d'un libro che fu solo in parte compreso da Socrate, le linee più generali al meno, in cui Eraclito disegnò le concezioni fondamentali del suo sistema, quali sono il divenire, il fuoco, il

---

(1) Test. 4 b.

(2) Su la prosa e le idee qui e altrove esposte cfr., oltre il Norden e il Croiset (II, 469), il Nietzsche in op. cit., p. 91, e *Di là dal bene e dal male* (ed. Bocca, 1898), p. 175.

logos. Su le considerazioni ora esposte sembra si possano accostare tali problemi anche da questo lato, uno dei più obiettivi, senza dubbio, fra quanti ne può presentare una indagine storica, poichè riflette più d'ogni altro isolatamente e direttamente l'essenza del pensiero che si cerca d'interpretare. Nè mi par fuor di luogo l'osservare ora che non a caso di Eraclito si discorre assai nel più filologico dei dialoghi di Platone, il Cratilo.

*
* *

Nessun greco si è mai posto il duplice problema della materia e della forza, sino a che non fu espresso quello psicologico dell'anima, nei suoi confini filosofici. Questa affermazione che può sembrare audace, ha bisogno di qualche dilucidazione e di qualche attenuazione. Il monismo greco discende da un'altra questione che è quella che il pensiero ellenico si pose per la prima. La storia dello svolgimento della filosofia greca ci persuade della probabilità di quanto ho, forse un po' troppo assolutamente affermato. Dall'indagine su l'essere, sul principio fisico fondamentale dell'universo, discendeva logicamente quella su la distinzione tra ciò che è e ciò che appare. Da questa, per conseguenza, ne sorgeva un'altra, relativa al problema della conoscenza. Qui ha luogo una divisione: da un lato s'acquista alla filosofia propriamente detta il problema religioso, dall'altro si perfezionano la fisica e la filosofia naturale, mentre rimane al centro una tendenza che prosegue l'inizio tradizionale: si distinguono così gli Jonî, gli Eleati, i Pitagorici.

Ma, non appena la filosofia greca ebbe posta la partizione fra realtà e apparenza, ne pose scientificamente un'altra, fra la sostanza e la forma, non ancora fra la forza e la materia. Complessivamente l'antico pensiero greco, coerente con lo spirito nazionale che era plastico in tutto, nella religione come nella letteratura, nell'arte come nella politica, sentì quella distinzione tra la forma e la sostanza e su di essa fondò gran parte del suo primo sviluppo. La successiva transformazione della materia ha un contenuto plastico, riguardo all'apparenza, e quindi, per una nostra interpretazione psicologica, estetico, ed è in se stessa la progressiva divinizzazione della materia la quale è divinità in divenire: tali sono la genesi e l'interpretazione del panteismo filosofico dei Greci, con le quali si pongono d'accordo la loro arte e la loro scienza, la loro religione e la loro filosofia. Ciò che a noi, imbevuti di problemi monistici e dualistici, sembra forza, non è che ordine, proporzione, combinazione, estetica, numero, *logos*, condizione d'esistenza, un'essenza percettibile con l'intelletto e non con i sensi, esistente per l'uomo, in quanto l'uomo stesso ne è partecipe: ma molto cammino dovrà ancora percorrere il pensiero greco, prima di giungere a porsi nettamente innanzi il problema della materia e della forza. Sarebbe lungo dar qui tutte le giustificazioni di questa mia affermazione: a cui convien soggiungere che dall'indagine sul problema della sostanza, a sè, sorge a pena accennato, confuso ed incerto, quello della forza e della materia. Ma la ricerca dell'essere non poteva direttamente guidarvi, poichè la più elementare analisi psico-

logica dello svolgimento di simile maniera di guardare l'universo, ci dimostra come questi spiriti, per tale rispetto, primitivi, esaurirono prima il materiale che era loro offerto dal contributo dei sensi alla ragione, e poi ascesero all'astrazione. E vi ascesero dal problema del moto, quello per il quale avevano trovato la finalità panteistica dell'universo, collegandolo con il problema estetico, o per dir più precisamente, plastico. La forma è una condizione d'esistenza, sia per i sensi, sia, dunque, nella realtà: la sostanza si transmuta, per il mutare della forma, ma, implicitamente, essa contiene forza e materia; le gerarchie storiche e reali delle cose e degli esseri, non sono dipendenti che dalle proporzioni in cui sono composte, e queste proporzioni sono per noi la forma esteriore delle cose e degli esseri. Empedocle darà di questi principii lo svolgimento più ampio.

Eraclito imagina gli astri come altrettante concavità mobili nella volta del cielo (1); non v'è nulla di più sensista di questa concezione, nulla di più direttamente collegato con l'apparenza, nulla di più semplicemente umano. Dice poi che se il sole non fosse, rispetto a gli altri astri, sarebbe notte (2). Anche questo è un principio rudimentale, limitato all'uomo, nel legame tra ciò che appare e si sente, si percepisce, e ciò che è. Parla ancora di un *logos* circonfluente (3), in cui è agevole riconoscere la partecipazione dell'uomo all'universo come composizione ana-

---

(1) Test. 1, 10.
(2) Fr. 99.
(3) Test. 16 a.

loga, e tenta così di considerare isolatamente l'uomo nella natura, movendo in questo modo un passo verso ciò che formerà la base della futura filosofia greca, l'isolamento morale e psicologico dell'uomo. Ma, forse a punto per questa partecipazione sensistica ed analogica dell'uomo con le cose, egli usa un metodo anzi uno stile di esposizione che, accuratamente studiato, può darci una riprova di alcune ipotesi circa la sua concezione. E con questo alludo al suo uso, anzi al suo non uso, in certi determinati casi, dei verbi di essere e di divenire.

L'Efesio è assai parco di verbi, ciò che forse era maggiormente spiegabile in una transcrizione poetica. Ma, riserbandomi di svolgere più tardi questo punto, osservo di nuovo come l'esame stilistico sia, specialmente in questo caso, il più utile per l'intendimento di un sistema. In quella che il Diels chiama la sua rigidità profetica, ieratica, io vedo anche il suo desiderio di lasciare intatta la più semplice espressione letteraria della natura, ed in questa sua strana frequente mancanza di verbi, risiede una delle precipue ragioni della sua oscurità, ed insieme uno dei coefficienti più forti della sua profondità. E la sua prosa corrisponde precisamente al suo concetto della sensibilità, a punto nel carattere or ora osservato, poichè il suo stile pone direttamente le cose in contatto con l'intelletto, nell'analogia del loro contrasto. Il filosofo che tolse la quiete al mondo, sembra che spesso voglia togliere il movimento dal suo stile, affidandone la percezione alla pura sostanza ideale delle sue parole, enumerate o bilanciate, senza il nesso dinamico dei verbi, come in una specie d'ilozoismo grammaticale.

A questa incertezza nel sottintendere un verbo di essere od un verbo di divenire, noi dobbiamo una conseguente incertezza nel determinare gran parte delle sue dottrine, nel tradurle nel nostro linguaggio, o forse anche troppi preconcetti ci offuscano ogni qual volta ci accostiamo a taluno di questi scrittori, così che non sappiamo sinceramente e spontaneamente accoglierli nel nostro spirito. Ma, per quanto riguarda il divenire, il fuoco, il *logos*, credo possa accedersi all'opinione che recentemente n'è stata espressa, discorrendosi della legge divina che nella filosofia di Eraclito presiede alla vita universa, che essa non sia che la determinazione del concetto popolare greco di fato, superiore, indipendente da gli Dei (1).

Ed a questo proposito giova osservare ancora che il Diels ha escluso dalla sua compilazione, la più popolare e la più rappresentativa delle sentenze di Eraclito: πάντα ῥεῖ, *tutto scorre*. Forse egli ha pensato che essa non fosse che il riassunto di un'imagine che spesso ricorre nel testo dell'Efesio, quella del fiume (2), e che rappresentasse una forma didascalica, più che un principio esplicito, un'abbreviazione di dossografi, più che un frammento autentico, mentre ha accolto il πάντα χωρεῖ, *tutto procede*, di Platone (3), come espressione di un principio eracliteo, non come frammento, proponendo implicitamente

---

(1) Cfr. G. Lombardo Radice *Osservazioni sullo svolgimento della dottrina delle idee in Platone*. Firenze, 1903, a p. 8.

(2) Fr. 12, 91.

(3) Test. 7 a.

un'espunzione, in sede di critica congetturale, preceduto in questo dallo Schuster. A me sembra assai ardita tale esclusione, poichè in quelle parole era la più chiara espressione del concetto del divenire, quale non risulta certo dalle similitudini del fiume, mentre le parole sostituite comprendono una determinazione di più, di cui altre tracce, in questo senso, non si rinvengono nei frammenti e nelle dosse eraclitee.

Anche nell'Efesio, dunque, si riproduce il dualismo di forma e di sostanza, sul quale, secondo la mia opinione, s'impernia questo sviluppo della prima filosofia greca, e nella sostanza che è un continuo divenire, si determina il concetto del fato. Ma questo divenire è la forma che prende la sostanza e la prende a punto perchè sostanza, perchè essa è fuoco e *logos* insieme, e ciò è materia, forza e proporzione, condizioni queste indispensabili per l'esistenza delle cose. Il divenire eracliteo è transformazione necessaria, successiva, permanente della sostanza, di ciò che è, e che è in quanto diviene, perchè l'essere si identifica con il divenire: non è il caso di parlar di materia e di forza, due concetti che non compaiono nel sistema di Eraclito, ma solo di sostanza e di moto, inteso questo come condizione d'esistenza e ciò è di apparenza e per ciò di forma. Un raffronto dell'Efesio con Empedocle, più ampio e minuto che non quello instituito dallo Schläger, dimostrerebbe ancora una volta la verità di questa interpretazione e ci aiuterebbe forse a compire la nostra conoscenza del sistema eracliteo, poichè l'Agrigentino certamente riprese dall'*oscuro* filosofo molte parti del suo sistema, riordinandole in un quadro più particolareggiato e preciso.

Ma Empedocle era, o voleva essere, poeta, là dove Eraclito è il più spietato espositore di un sistema, che si direbbe più tosto sentito che concepito. Assai più sincero, nella vita e nell'opera, del mago d'Agrigento, assai più semplice di lui, forse anche meno colto, Eraclito diede tutto se stesso nel suo libro, con la sua passione e il suo sentimento, con il suo intuito e la sua rudezza, così che allo studio diligente del suo stile noi dobbiamo chiedere aiuto per interpretarlo, non solo per molti punti della sua dottrina, ma anche per molte forme onde il suo pensiero può collegarsi con la sua vita e la sua persona, e apparirci esteriormente, più chiaro.

***

Non vorrei affermare che, come quasi certamente Empedocle, Eraclito sia stato in politica un deluso (1). A questo non ci autorizzano i testi, dai quali anzi risulterebbe che l'Efesio, se pur non ebbe ad essere troppo soddisfatto del modo in cui la sua città praticò lo spirito politico del tempo, non ebbe però a soffrire nessun tracollo di ambizioni personali. I suoi disinganni furono, per così dire, obiettivi; forse per il suo sconfinato orgoglio, una dominazione politica non era sufficientemente allettatrice, in quanto egli mirava più tosto a soggiogare intellettualmente gli uomini, e avrebbe preferito tenerli avvinti liberamente a sè, in una dipendenza volontaria e

(1) Cfr. J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*. Gand 1894.

consapevole dal suo genio, che non sottoposti ad una tirannide politica (1).

Però le sue parole, per ogni rispetto, non son quelle di un uomo soddisfatto, ed appaion tali per il contenuto, per lo stile, per molti atteggiamenti. Giova qui richiamare anzi tutto, quanto s'è detto riguardo al pessimismo che aleggia quasi in ogni manifestazione dell'Ellade primitiva; e anche questa può in tanto addursi come prima ragione del pessimismo eracliteo; era il colorito generale, inerente quasi direi etnicamente, al suo filosofare. In oltre possiamo ben credere alla sincerità dello sdegno onde sembra ardere contro gli Efesii, questo cittadino sprezzante ed inviso, quando la considerazione della filosofia e della sua vita, posta in rapporto con quella della pratica e della politica della sua città, ci mostrano un antagonismo così spiccato. Ancora, certi lati della sua filosofia sono risolutamente pessimisti, tanto per esempio da far vedere in lui un precursore di Schopenhauer e di Amiel (2), per ragioni logiche ed intrinseche, dipendenti da necessità intime del suo sistema. Abbiamo dunque molti elementi che giustificano ai nostri occhi la leggenda che di Eraclito fece un filosofo piangente, un Geremia dell'infelicità umana, un tetro profeta che, come si diceva un tempo dello schiavo dietro il carro del trionfatore, andava ripetendo all'umanità orgogliosa: — Ricordati che devi morire! —

Ma io penso che vi sia ancora un'altra ragione a dare di questa permanente tristezza, o meglio

(1) Test. 1 (2) (3), 3.
(2) Fr. 20, e G. Mayer, C. Pascal.

di questa constante esasperazione onde Eraclito vibra in ogni sua parola. Io amo pensare che egli sentisse in sè la forza per essere qualche cosa di più che un filosofo: dico meglio, egli forse si sentiva inspirato ad una grande poesia del pensiero. Ma a lui mancava, forse, quella misteriosa essenza interiore che della poesia fa una demenza divina, quello slancio ritmico che numera il pensiero in mirabili armonie e che sa equilibrare la persuasione della forma con l'impeto dell'idea, in una musica che avvince e soggioga (1). Era poeta nel desiderio, nella sensibilità, nella rappresentazione, era poeta anche nell'imagine, nella fantasia, persino nella vita, ma non era poeta nella poesia (2). Mancava forse a lui il senso del

---

(1) " *Rien de plus commun... que de prendre* le poétique " *pour* la poésie. *Ce sont des choses qui n'ont aucun* " *rapport. Fénelon, J. J. Rousseau, Bernardin de Saint-* " *Pierre, Chateaubriand, George Sand, sont poétiques,* " *mais ne sont pas poètes, c'est-à-dire qu'ils sont inca-* " *pables d'écrire en vers, même en vers médiocres; fa-* " *culté spéciale que possèdent des gens d'un mérite bien* " *inférieur à celui de ces maîtres illustres* „. TH. GAUTIER, *Préface à " Les fleurs du mal „ par Ch. Baudelaire.* Paris, Lévy, 1888, a p. 41.

(2) Il protagonista del romanzo *Il fuoco*, di Gabriele d'Annunzio, a p. 517 dice: " *Conosci tu questa parola* " *del grande Eraclito? — L'arco ha per nome* ΒΙΟΣ *e* " *per opera la morte. — Questa è una parola che, prima* " *di comunicare a gli spiriti il suo significato certo, li* " *eccita* „. Ma a p. 553 fa rispondere da un grande Angelo, a coloro che l'interrogano, un discorso in cui, senza citazione di Eraclito, si leggono i frammenti 88, 51, 49 a, 60 e 90: " .... *Io so che il vivo è come il morto,* " *il desto è come il dormiente, il giovine è come il vecchio* " *poichè la mutazione dell'uno dà l'altro..... Io so che* " *l'armonia dell'universo è fatta di discordie, come nella*

ritmo, quel tanto di sopranaturale inconsapevolezza nell'espressione, per cui l'intenzion dell'arte sa far rispondere la materia, quella spontaneità dell'espressione musicale, la quale non ricopre di versi un concetto già formato, ma immedesima, come in una necessità di rivelazione, la sostanza dell'argomento con la sua manifestazione verbale. Eraclito non ebbe il dono della poesia: non tutte le Muse furono in torno alla sua culla.

E pure, leggendo i suoi frammenti, ben di frequente vien fatto di sentirvi così possente volontà di poesia che dobbiamo meravigliarci di trovarci innanzi ad un prosatore filosofo. Nei suoi frammenti v'è tanto materiale di poesia, e di poesia altissima, che saremmo quasi per dire che a volte Eraclito è più poeta che filosofo. In certe strutture del pensiero poi, egli è solamente poeta. Tanto è vero che, circa un secolo dopo, Scitino di Teo sentì il bisogno di tradurre metricamente il suo libro (1). Ridotta o rifatta, la poesia non è più poesia; il poema di Scitino non poteva non essere una mistificazione, indegna d'esser sottratta all'invidia del tempo; ma è pur sempre singolare il fatto che di questa materia dell'opera eraclitea, un poeta, per quanto mediocre, abbia pensato di construire una traduzione in versi. Segno è che lo stile eracliteo aveva pur qualche reale virtù di poesia.

Un altro argomento a sussidio della mia ipotesi,

" *lira e nell'arco..... So che io sono e non sono, e che*
" *uno stesso è il cammino, in basso e in alto..... Veggo*
" *dinanzi al fuoco mutarsi tutte le cose, come i beni*
" *dinanzi all'oro* „.

(1) Imitazioni, 3.

è dato dalla straordinaria influenza che Eraclito esercitò su Epicarmo, poeta questo veramente grande e poeta vero. Anzi è notevole l'osservare come dal ceppo eracliteo sian discesi direttamente Epicarmo poeta, Ermodoro giureconsulto: tal miniera d'inspirazioni e di attività diverse rappresentava quell'altissima filosofia, che ne son derivati da un lato un poeta-filosofo, tra i più profondi e aggraziati, dall'altro il consulente dei decemviri, per il quale noi possiamo ricongiungere all'Efesio il *ius sepulcrorum* (1). Non è senza importanza, per riconoscere un desiderio od al meno una possibilità di poesia in Eraclito, il richiamare che Epicarmo conobbe e seguì le sue dottrine (2).

Potrebbe anche osservarsi che questa ipotesi spiegherebbe in qualche modo l'avversione di Eraclito per i poeti, e specialmente la sua polemica con Senofane (3), poeta vero anche questo e filosofo. A parte la discrepanza delle dottrine a cui più sopra ho accennato, forse Eraclito non poteva trattenersi da una certa animosità contro chi era riescito a far della filosofia in poesia. Forse egli in segreto invidiava alla felicità di chi aveva saputo congiungere la filosofia con la

---

(1) Sarebbe interessante studiare la genesi di questo principio relativo al destino dei cadaveri e porlo in relazione con i metodi d'incinerazione e di seppellimento praticati negli usi funebri dell'antichità, considerando l'uso dei popoli marittimi o litoranei e quello dei popoli per così dire più continentali.

(2) Oltre a molti frammenti che in Epicarmo ed in Eraclito sono identici, giova por mente al precetto epicarmeo della purezza interiore.

(3) Fr. 40.

poesia e sentiva che tale avrebbe dovuto esser la veste in cui la sua dottrina poteva conseguire l'universale consenso. Più assai dei suoi meccanismi grafici, il suo filosofare avrebbe raggiunto la perfetta virtù di persuasione se si fosse congegnato in ritmi armoniosi, e lo sforzo di stile di cui ho detto poc'anzi non fu forse che un tentativo estetico e logico d'espressione, ed insieme una prova che egli dava a se stesso della sua impotenza ad esser poeta.

Non può infatti non riscontrarsi una sproporzione tra le sue idee ed il suo stile, e più ancora tra certe attitudini che il suo stile dimostra e quello che esso è realmente. Nelle sue parole sono i germi ideali di una grande poesia, ed anche un evidente sforzo di affidare alla loro collocazione, alla forma grammaticale, al construtto, al loro suono, elementi teoretici e pratici, d'espressione e d'ideazione. Come dunque, con tale spirito e con tali intenti, Eraclito non scrisse in poesia? Forse che la materia da lui trattata era più arida di quella che trattò Empedocle, pensatore per lo meno altrettanto grande, ma poeta mediocre, al quale la più grande audacia di profeta consentì di diluire in versi una dottrina quanto altra mai particolareggiata?

Più conscienzioso, più riflessivo, e sotto un certo aspetto più idealista, forse Eraclito non si sentì poeta e pare a noi di afferrare riflesso nelle sue parole il grande dolore che n'ebbe. Il bisogno prepotente di dire il suo *logos*, la necessità, che egli chiaramente vedeva, di esprimerlo in una forma consona al suo spirito ed insieme all'indole della dottrina, i pretesti che forse trovò a se stesso per adattarsi alla prosa, sì che questa

acquistasse per volontà del filosofo, a qualunque costo, i caratteri rappresentativi e persuasivi della poesia, la sincerità con cui non potendo scriver poesia, non volle però accontentarsi di disporre in versi le sue parole, tutto ciò fece sì che l'opera sua non dovesse contentarlo. La depose al tempio d'Artemide, come per consacrare all'immortalità il suo grandissimo sforzo, ma anche forse, come offerta votiva del suo gran disinganno: Eraclito poeta sarebbe stato il più grande filosofo.

* * *

Pure, in questo suo pessimismo così amaro sembra a me di veder risplendere una nota soavissima di sentimento, come un'emanazione di una poesia interiore che nel profeta tragicamente terribile, nel filosofo tenebroso e truce, nello sprezzatore dei volghi e flagellatore delle ignoranze, intensamente e profondamente vibrava: la poesia dell'infanzia. Per scarsi che siano i frammenti dell'opera sua e le notizie della sua vita, pure negli uni e nelle altre troviamo assai di frequente espressa questa sua simpatia per i bambini, la quale rivela tal volta un'affettuosa osservazione, tal altra una commossa tenerezza del suo spirito, tal volta una preferenza non dissimulata per i fanciulli, come contributi fantastici d'espressione, tal altra un'indulgenza piena di bontà e di fiducia per questi ingenui rampolli dell'uomo, tal volta una pietà sollecita della loro sorte avvenire, tal altra una compiacenza sorridente per la loro semplice spontaneità.

Certo i fanciulli non avrebbero scacciato Ermodoro, se, essendosi impiccati gli Efesii uno per

uno, fosse loro rimasto il reggimento della città; e per ciò meglio che governarla con i cattivi cittadini, il filosofo preferiva giocare a dadi con i piccoli, presso al tempio di Artemide. Poichè aveva fiducia di questi esseri fragili ed ingenui, più che degli uomini, tanto che il giorno prima della sua morte ad essi affidò la cura di applicargli una sua strana terapia per l'idropisia da cui era affetto, dopo aver svillaneggiato i medici con gli scherni più filosofici e più conformi alle sue dottrine. E doveva aver osservato i bambini con affettuoso interesse: aveva veduto come essi s'ingegnino di condurre l'ubriaco, e assistendo e partecipando ai loro giochi, aveva trovato in questi l'analogia dispregiativa con le opinioni degli uomini; ai fanciulli alludeva, forse non senza un moto di compassione per l'ignoranza ereditaria a cui erano condannati, parlando di quei figli di babbo e mamma che non sanno dir altro se non: — Così ci hanno insegnato! —, di loro sol tanto, forse, s'impietosiva, quando flagellava gli uomini che lasciano figli nati per morire, e sapeva con che cieca fede, come quella di uno stolto per la divinità, i fanciulli ascoltino un uomo che parla e può dar loro ad intendere quel che crede. Tanto gli piacevano, che da essi riprese la similitudine del tempo (1) e quella riguardante coloro che s'ingannano quanto alla conoscenza delle cose visibili, riproducendo qui con compiacenza una facezia corrente ai suoi tempi (2).

I fanciulli erano la spontaneità, l'ingenuità, la naturalezza, ed eran certo in ogni senso più

---

(1) Test. 5 e la nota 2 a pag. 31.
(2) Test. 1, 2 e fr. 20, 52, 56, 70, 74, 79, 117.

prossimi alla verità che non gli uomini. E commuove il rievocare l'imagine di questo pensatore austero, inesorabile, ardente, quasi violento, il quale, seduto su i gradini del tempio sontuoso che Erostrato doveva distruggere, a punto con il fuoco il giorno in cui nasceva uno a cui tutti avrebbero obedito, salvo un altro filosofo forse altrettanto scontroso ma non certo egualmente profondo, gioca con i fanciulli che lo guardano meravigliati e lo ascoltano, come un uomo ascolta la divinità, e poi prendono animo e ridono con lui, signore di stirpe regia e chiamato al governo della repubblica, e gli si mostrano quali sono, quali, secondo lui, dovrebbero in un certo senso esser tutti gli uomini, con la loro grazia spontanea e gentile, con la loro semplicità naturale e sorridente. Il fiero filosofo che aggrotta le ciglia nel nobile bronzo del Museo di Napoli, sembra così accostarsi alle delicate statuette dell'arte ellenistica, a quei putti che giocano nel marmo rosato, come in un contrasto profondamente umano, pieno di significati e di poesia, e quelle labbra sprezzanti, pensierose, ostinate, sembra si compongano per un appello soave che conosce una delusione insanabile: *sinite parvulos venire ad me.*

Ma crebbero e, naturalmente, degenerarono: questi fanciulli che non erano immorali poichè per sentimento erano spontanei, là dove immorali erano gli uomini poichè per ignoranza si sentivano orgogliosi, questi piccoli efesii andando all'eccesso opposto ed esagerando le dottrine del maestro divennero poi eraclitisti accaniti ed intolleranti. Certo alcuno di coloro di cui Platone, che per solito parla del filosofo con rispetto, si

fa beffa nel Teeteto, dovette sentire in Efeso viva e recente la tradizione di Eraclito, alcun altro ritenne, solo per esser nato nella sua città, d'essere erede legittimo del suo pensiero, alcun altro, per egual ragione, d'aver diritto di vestirsi delle sue apparenze e di interpretare e contraffare le sue dottrine. Parlando, in fatti, del principio fondamentale posto alle cose dalla filosofia, nel Teeteto esclama Teodoro: « .... gli « amici di Eraclito fan da corifei a questa dot- « trina con un impeto da non dire. -- *Socr.*: « Per il che, caro Teodoro, siamo in maggior « obbligo di esaminarla, e da principio, secondo « essi guidano. — *Teod.*: Appunto. Giacchè per « giunta di dottrine eraclitee o, come tu dici, « omeriche e ancora più vecchie, non è possibile « di conversare con quelli di Efeso, che presu- « mono di esserne a giorno, più che non si fa- « rebbe con della gente presa da frenesia. Chè, « davvero, son tratti in qua e in là, proprio come « i loro scritti, e rimanere sopra un discorso o « interrogazione e tranquillamente rispondere e « domandare ciascuno alla sua volta, ne son ca- « paci men di nulla; anzi se tu dici neppure per « nulla, tu dici anche troppo se tu consideri che « calma non ve n'è neanche un ette in costoro. « Ma se tu fai a un di loro una domanda, ti « tiran fuori come da faretra, mottetti enim- « matici e te ne saettano, e se tu cerchi di farti « render ragione di ciò ch'egli ha inteso dire, « sarai colpito di un altro motto rimpastato di « fresco, e non verrai giammai a capo di nulla, « con nessun di loro; anzi neppure essi stessi tra « di sè; ma osservano assai bene quel non lasciar « mai nulla fermo nè nel discorso, nè nei loro

« animi, reputando, a me pare, che il fermo sia « stabile: ora a questo essi fanno gran guerra, « e, per quanto possono, lo caccian via di per « ogni dove. — *Socr.*: Forse, Teodoro, tu gli « hai visti a battersi, costoro, ma non ti sei ri- « trovato con loro mentre eran in pace; che non « son tuoi amici. Ma, ai lor discepoli che vo- « gliono rendere simili a sè, discorrono, credo, « in pace, quando gliene avanza tempo. — *Teod.*: « A quali discepoli, santo uomo? Discepoli l'un « dell'altro neppur si fanno costoro, ma pullu- « lano spontanei, preso ciascuno, di dove che sia, « da un divino furore, e l'uno crede dell'altro « che non sappia nulla. Sì che da loro, com'ero « per dire, tu non riusciresti mai a farti render « ragione, nè di buona, nè di mala voglia. Bi- « sogna metterseli davanti essi stessi, e studiarli « come un problema. — » (1)

Non sembra di vedere i moderni nietzschiani che al caffè nei loro discorsi riducono la coniugazione dei verbi alla prima persona, degnandosi di servirsi tal volta della seconda e della terza solo in funzione di supremo disprezzo? Anche da questi, come forse dagli eraclitisti di Efeso, non sarebbe possibile trarre una sola proposizione sensata o la dimostrazione che conoscono la data di nascita del loro autore od i primi rudimenti della lingua tedesca. Ma tale è spesso la fortuna di certi pensatori, e forse in questo riscontro consiste l'analogia più seria tra il profeta di Zarathustra e il tenebroso Efesio, per l'essenza della quale, come già dei suoi discendenti intellettuali ebbe a dire Carlo Marx, certo il Nietzsche

(1) 179 D-180 C, trad. Bonghi.

avrebbe esclamato ironicamente: — Io non sono un nietzschiano!

Ma per restare nell' argomento della fortuna dell' Efesio, e riprendendo quanto si è detto poc'anzi, giova pur notare che da Eraclito oltre ai nominati da Diogene, prendon luce due figure tra le più singolari nella storia dell' arte e del pensiero greco, Epicarmo, poeta-filosofo, ed Ermodoro, giureconsulto. Il primo, troppo poeta per essere solamente filosofo, sentì il pessimismo eracliteo nella sua sostanza nazionale: l'influenza dei grandi pensatori e dei grandi artisti si esercita sempre mediatamente, per via di singoli traduttori, applicatori, volgarizzatori, interpreti, fin che giunga a produrre tutti i suoi effetti, onde si spiega come in lor vivente gli uomini superiori non siano mai stati apprezzati nel loro giusto valore, che, e non sempre, da una ristretta cerchia di intimi. A questa categoria di divulgatori e di rinnovatori appartengono i due citati or ora, dei quali Epicarmo riprese, come ho detto, il pessimismo eracliteo, ma lo ammollì, lo temprò, lo adattò, lo umanizzò, lo addolcì, in un sorriso ironico: non è senza seduzione l'ipotesi che riconnette a lui, e per ciò indirettamente ad Eraclito, la misoginia di Euripide, quando si pensi che Epicarmo definì la moglie « un ben adorno infortunio » (1). Ma oltre al contenuto poetico o, per così dire poetizzabile, negli scritti dell'Efesio si trovava un contenuto pratico di cui si servì Ermodoro per informarne la legislazione romana: « Possiam pen- « sare — dice il Chiappelli — che l'amico e disce- « polo di Eraclito sapesse tradurre i concetti del-

(1) Cfr. PASCAL. *Graecia capta*, Firenze 1905, pag. 1 sg.

« l'oscuro Efesio come prescrizioni pratiche nel « corpo di leggi che egli cooperò a compilare e « ciò tanto più facilmente, in quanto che le leggi « soloniane contenevano già delle disposizioni « molto affini riguardo a gli usi funebri ». E molte altre derivazioni eraclitee potremmo trovare, se analizzassimo tante altre correnti di pensiero, di arte, di scienza, di vita che percorrono la storia delle civiltà greca, ellenistica e romana, ma sarebbe studio arduo e pericoloso, a cui ci autorizzerebbero forse più il nostro desiderio, e per così dire, la nostra divinazione, che non la severa disciplina della critica.

*
* *

Ed ecco quanto rimane di Eraclito. Non ho voluto della sua dottrina far qui un'esposizione compiuta per varie ragioni. Anzitutto perchè sarei caduto forse nel difetto medesimo che mi son permesso di censurare ne gli altri espositori, volendo definire, transcrivere in terminologia moderna, ripartire in base allo schema della nostra mente, questo sistema così unito e personale, questa filosofia così serrata, e concepita così logicamente, per quanto è dato a noi di arguire, e così sinceramente. Il che poi non sarebbe stato facile, a punto perchè sia per il diverso meccanismo della concezione, sia per lo stato in cui essa ci è giunta, non può lo storico porre legami che non siano consentiti dalla stretta osservanza del metodo, ma deve attenersi alla realtà del suo materiale, animandola d'ipotesi per quanto gli è possibile geniali: tale, per esempio è, a me sembra, il metodo seguìto dal Gomperz, nel

suo libro eccellente, il migliore anzi che sia stato sin qui pubblicato su la materia. D'altro canto, di tali esposizioni già molte son state tentate, in opere generali e speciali, dal Lassalle allo Zeller, dal Soulier allo Schuster, dallo Schleiermacher al Gomperz, e via dicendo, ed esse tutte hanno abondato di definizioni, interpretazioni, transcrizioni, partizioni, secondo qual si voglia sistema o preconcetto. È bene che coloro a cui questi libri si dirigono possano tornare direttamente alle fonti delle filosofie, in un diretto contatto con i pensatori: l'indole del presente volume non consentiva un'esposizione minuta e strettamente critica della dottrina dell'Efesio, opera questa che del resto, dopo quanto ho avuto occasione di dire e di ripetere, non era nè facile, nè opportuna, nè forse anche, mi permetto di dirlo, or mai possibile. Per la conoscenza di un pensatore come questo, i frammenti e le notizie raccolte dànno, nel loro fascino di reliquie, il migliore, anzi l'unico sussidio per l'intendimento, poichè si collocano, si accasellano di per sè nello spirito di chi legge e vi si collegano secondo le analogie individuali di simpatia e di pensiero. Il volume del Diels da cui i frammenti son tradotti, è nella sua schematica aridità, la quale pur cela intenzioni ed esegesi audacissime, la miglior storia della filosofia così detta presocratica, e constituisce a mio vedere il monumento definitivo di questa parte della nostra scienza. A lato ad esso deve ancora collocarsi l'esposizione veramente moderna di questa filosofia, quanto altre mai altissima.

Dopo una bibliografia che mi son studiato di render compiuta, per quanto m'è stato possibile,

e che comprende ciò che su l'argomento è a mia notizia sia stato scritto sino a tutto il 1908, segue dunque la traduzione di quanto si trova di Eraclito e su di lui nel volume di Diels. L'insigne professore di Berlino non ha dato in questo libro alcuna giustificazione dei criterî in base ai quali ha fatto scelte, esclusioni, proposte, congetture, riserbandosi di esporre in altro volume che non è ancora apparso, il suo materiale di lavoro e d'indagine, insieme con le dilucidazioni circa il suo metodo ed i suoi risultamenti. Il materiale che qui presento tradotto si divide in tre parti: la prima *(A)* comprende le testinianze: notizie su la vita, gli scritti e la dottrina di Eraclito, in tre sezioni distinte; la seconda *(B)* i frammenti, divisi in autentici, e falsi o falsificati; la terza *(C)* le imitazioni, e di questa, la più gran parte è tratta dall'opuscolo ippocrateo *De diaeta*. È questo un trattatello probabilmente della prima metà del quarto secolo a. C., che contiene dottrine di Eraclito, Anassagora, Empedocle, Archelao, ma nessuna traccia di quelle di Platone e di Aristotele. La scelta del Diels è molto prudente, come sempre, e si riferisce alle proposizioni che posson sicuramente chiamarsi eraclitizzanti, tralasciando ciò che l'opuscolo contiene di solamente simile al pensiero dell'oscuro filosofo, e ciò che v'è già di conosciuto e con maggior esattezza da altri frammenti di certa attribuzione. Forse non sarebbe stato inopportuno dare una maggiore estensione a questa appendice, al meno secondo quanto è riportato dal Bywater o meglio ancora dal Soulier, ma il far questo avrebbe esorbitato dai limiti rigorosi in che il volume del Diels vuol mantenersi. L'au-

tore del *De diaeta*, d'altra parte, sfruttava a man salva i libri che consultava, poichè proprio in sul principio del suo opuscolo avvisa che « su « le cose ben dette dagli autori anteriori non è « possibile, se si vuol scriverne diversamente, « di scriverne bene ». Un'estensione maggiore, dunque, a questa allegazione, avrebbe servito se non altro come contributo a quella che può chiamarsi la fortuna di Eraclito, e lo stesso può dirsi del brano di Platone che ho transcritto poc'anzi, e delle epistole pseudo eraclitee che dal testo del Bywater, ho tradotto in continuazione al materiale dielsiano. Ma il severo scienziato tedesco vuol serbarsi austeramente nei confini segnati dal titolo del suo volume.

Le epistole, come può risultare anche alla lettura della traduzione, non sono di Eraclito, ma sono composizioni letterarie, esercizî a bastanza ingenui di pensiero, di dottrina e di stile « opera « di uno o più falsarii, probabilmente di un so- « fista del primo secolo, circa, dopo Cristo, non « ignaro dell'Antico Testamento, seguace delle « dottrine stoiche, il quale ebbe modo di leggere « se non tutto il libro di Eraclito, al meno un « ricco sommario di esso » (1). Costui, da molti particolari, ma più specialmente dallo stile e dalle allusioni, si direbbe un romano vissuto ai tempi delle persecuzioni imperiali, ed un romano che oltre che della stoica era non tepido amico della dottrina cristiana. Si direbbe però che le fonti a cui attinse fossero di ben poco più abondanti delle nostre, dal momento che non si riconosce

(1) Così il Bywater, seguìto dallo Pfleiderer.

nelle sue lettere quasi nulla di più di Eraclito, di quanto noi possediamo. Evidentemente egli ebbe per le mani taluna di quelle compilazioni di cui Aetio e Laerzio Diogene, per dire i più comunemente conosciuti, sono sopravissuti rappresentanti, e tale raccolta è forse una di quelle onde deriva taluna fra le superstiti, poichè queste lettere non c'insegnano veramente che ben poco di più di quanto apprendiamo dalla nostra supellettile. Tutto al più, nella violenza dell'invettiva politica, fanno pensare allo strano contenuto che Diodoto attribuisce al libro di Eraclito dicendo che esso « non era in torno alla natura, « ma in torno alla constituzione politica e che « quanto v'è in torno alla natura è riferito a « cagion d'esempio » (1).

Ho voluto che la mia traduzione avesse un solo pregio: la fedeltà, e mi son sforzato di esser preciso fino allo scrupolo ed obiettivo sino a rendere in italiano l'oscurità stessa dell'Efesio, con tutti i suoi caratteri, senza tentare in alcun modo di violentarne il misterioso pensiero. Quanto era in versi ho tradotto in versi: un verso, di Omero, l'ho dato nella traduzione del Pascoli (2). In altri miei lavori recherò altri contributi all'intendimento del grandissimo pensatore, ma di carattere più strettamente filologico: qui occorreva darne per ora una veduta d'insieme, per quanto era possibile, fedele, anche perchè la bibliografia italiana della filosofia chiamata presocratica è così scarsa, che convien rifarsi dal principio, se si

(1) Test. 1 (15).
(2) Test. 22 a.

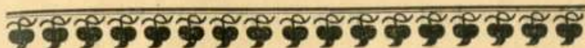
vuol concorrere efficacemente alla sana diffusione di questi studi e di queste idee. E qui mi corre l'obbligo di esprimere la mia profonda gratitudine al professor Giuseppe Fraccaroli, che in questo lavoro mi fu largo del più illuminato consiglio, del più prezioso aiuto, d'ellenista e di scrittore, ma che sopra tutto seppe incoraggiarmi e sostenermi nell'opera con la benevolenza di un affettuoso maestro, con il conforto della sua autorevole dottrina.

Ecco dunque ciò che rimane di Eraclito. Il pensiero moderno molto avrebbe ad apprender da lui, per ogni riguardo, ma specialmente per la coerenza della vita con la dottrina professata. Nel nostro secolo di debolezza e di impotenza, non senza una profonda meraviglia, noi ci accostiamo ad emanazioni così complesse e coraggiose di altissimi spiriti. Noi, avvezzi a frazionare, a sezionare, a specializzare, ad anatomizzare, a limitarci in fine, sembra abbiam paura di metterci di fronte a tutto il problema dell'universo: questi pensatori in vece lo affrontavano eroicamente, lo svolgevano con prodigioso acume e, per sè e per le loro scuole, lo risolvevano audacemente. Ognun d'essi seppe tutto, e forse per questo oggi di Eraclito si parla tanto, e non sempre a proposito. Per ragioni di reazione e per ragioni di consenso ad un tempo, il filosofo d'Efeso sembra si affratelli più d'ogni altro con gli uomini del nostro secolo: la sua morale e la sua cosmologia, la sua fisica e il suo individualismo, la poesia del suo stile e il suo pessimismo superbo, il suo panteismo monista ilozoistico e la sua fredda logica che così spesso si appassiona poi sino all'entusiasmo, son argomenti che non possono non at-

trarre invincibilmente il pensiero moderno. Rivivono questi filosofi, ogni tanto, e ciascuna epoca se li appropria e li traduce per sè e li adatta al suo carattere e si aggioga al loro influsso, per infinite palingenesi onde pare la loro eterna virtù. Non altrimenti accade d'ogni sublime creazione, come per un dominio immortale che nessun volger di secoli saprebbe debellare, come per una perenne ricchezza di che i supremi artefici abbian fatto divino dono all'umanità.

QUANTO RIMANE SU ERACLITO

(DIELS [2], p. 54-87).



ERACLITO

I.

Testimonianze su la vita e su l'insegnamento.

Vita.

1 (1)[1] (Fu) Eraclito d'Efeso, figlio di Blisone o, come alcuni vogliono, di Eraconte. Egli fiorì in torno alla olimpiade sessagesimanona. Fu superbo più che alcun altro e altamente sentì di sè, come è chiaro da quel suo scritto in cui dice: — L'erudizione non insegna ad avere intelligenza: l'avrebbe in fatti insegnato ad Esiodo e a Pitagora ed in oltre anche a Senofane e ad Ecateo. — LAERZIO DIOGENE

(Indicazioni e note del Diels).

1. Diog. IX 1-17.
   (1) Ol. 69.ª = 504-501. — Framm. 40, 41, 42.

(Note di E. B.).

[1] Questa vita, scritta da Laerzio Diogene, è una compilazione disordinatissima senza altro valore che quello del materiale raccolto, e però delle notizie riportate.

Essere in fatti — una cosa sola il sapere, (ciò è) conoscere la ragione che governa il tutto penetrando nel tutto. — Disse che — Omero sarebbe stato meritevole d'esser cacciato dalle gare e bastonato e parimente Archiloco. —

(2) Disse pure che più che l'incendio convien spegnere l'ingiuria e che il popolo deve combattere per le leggi come per le mura. Inveisce anche contro gli Efesii per aver esiliato l'amico suo Ermodoro, là dove dice: — Sarebbe bene che gli Efesii s'appiccassero tutti in massa e lasciassero la città ai ragazzi, poichè essi Ermodoro, uomo fra tutti loro il più valente, scacciarono dicendo: Non vi sia tra noi nessuno molto valente, se no via, e con gli altri! — E chiamato da loro a dar leggi, sdegnò di farlo per esser la città già troppo in balìa del mal governo [1].

(3) Ritiratosi presso il tempio di Artemide giocava a dadi con i fanciulli e standogli in torno

---

(2) Fr. 43, 44, 121.

(3) (Il Diels non riporta l'epigramma di Laerzio.) Gli aneddoti in torno all'idropisia si fondano, come ha veduto il Lasalle, su la parodia della sua dottrina del transito dell' anima dal corpo nel fuoco a traverso l'acqua. Questo proviene, come sembra, da un libro parodico di Ermippo, molto usato, περὶ θανάτων.

---

[1] Ciò è le cose andavano troppo male per potervi porre rimedio.

(a guardarlo) gli Efesii: — Di che, o miserabili, vi meravigliate? — disse; — non è meglio far questo che occuparsi con voi del governo? — In fine, odiando gli uomini e segregandosi da loro, viveva su per i monti cibandosi d'erbe. Ne venne che, caduto ammalato d'idropisia, dovè tornare in città ove consultava i medici per enigmi, se potessero da abondanza di pioggia far venire siccità: e non intendendolo essi, si seppellì in una stalla di buoi, sperando, per il calore dello sterco, di far evaporare gli umori [1]. E non avendo ottenuto nè pur così effetto veruno, morì, avendo vissuto anni sessanta.

V'è su di lui un nostro epigramma che suona così:

Spesso ben strano il caso m'appare d'Eraclito, come,
poi che compì la vita, misero! a morte venne.
Morbo maligno in fatti irrigandogli d'acqua le membra
negli occhi il sol gli spense e tenebra v'addusse.

(4) Ermippo, poi, riferisce aver egli chiesto ai medici se alcuno fosse buono, premendogli gl'intestini, a farne escir l'acqua: e che avendo essi detto di no, si espose al sole e ordinò ai ragazzi di coprirlo bene di sterco, e così conciato morì il giorno seguente e fu seppellito nell'agora.

(4) Ermippo FHG III 42 fr. 88. Neante FHG III 4 fr. 11.

[1] Lo sterco usato come vescicante è di uso comune presso popoli selvaggi e tal volta anche i contadini ricorrono a questo revulsivo.

Neante di Cizico poi, dice che non avendo egli potuto togliersi di dosso lo sterco egli si indugiò e, per la transformazione non essendo più riconosciuto (per uomo) divenne pasto dei cani.

(5) Fu meraviglioso fin da fanciullo, poichè da giovane disse di non saper nulla; fatto però maturo, di aver tutto conosciuto. Non fu discepolo di alcuno, ma diceva d'aver ricercato se stesso [1] e d'aver imparato tutto da sè. Afferma però Sozione che alcuni dissero aver egli udito Senofane e che Aristone, nel libro « In torno a Eraclito » dice ch'egli guarì dall'idropisia e morì di un altro male. Così dice anche Ippoboto. Il libro che si ha di lui tratta nel complesso « Della natura » e si divide in tre parti: quella in torno all'universo, quella politica e quella teologica.

(6) E lo appese (in voto) nel tempio di Artemide come alcuni vogliono, avendolo scritto oscuro a bella posta, affinchè ⟨solo⟩ i capaci si accostassero ad esso, e dall'essere popolare, non

---

(5) Fr. 101. — Al tempo di Eraclito non v'erano i tre libri. Questa partizione è anche inverosimile. Può darsi che sia stato ordinato in questo modo un compendio alessandrino.

(6) Timone fr. 43 D. Antistene FHG III 182. La deposizione di manoscritti nei templi era frequente. Cfr. le poesie di Crantore in Diog. IV 24; il romanzo di Apollonio, gli inni omerici, Esiodo etc. Anche le biblioteche particolari sono ἱερά.

---

[1] In questo Eraclito segna il punto di contatto tra la morale tradizionale dei sette savi (γνῶθι σεαυτόν) ed il precetto socratico.

fosse tenuto in poco conto. Fa menzione di lui anche Timone, dicendo:

> tra questi gracidando Eraclito volgo-sprezzante
> sorse a parlar per enigmi.....

Teofrasto dice che per pazzia scrisse discorsi imperfetti e contradittorii. E un segno del suo grande animo riferisce Antistene nelle « Diadoche », che ciò è egli rinunziò il regno al fratello. E tanta gloria ebbe il suo libro, che di lui vi fu anche una setta, i così detti Eraclitei.

(7) In generale le sue opinioni furono le seguenti: Tutte le cose son constituite dal fuoco e in questo si risolvono; tutte le cose si generano secondo il fato e le cose che sono, furon formate per mezzo di accozzamenti, e tutte le cose sono piene di anime e di demoni. Disse anche di tutte le contingenze che hanno luogo nel mondo [1] e che il sole è grande quanto appare [2]. E dettò

(7) Fr. 45, 46.

[1] A questo luogo il Bywater segna una lacuna.

[2] Cfr. ARIST. Metaph. B 2. 997^{b} 32 (Diels *Protagoras* p. 538. 7): " nè è pur vero questo, che la geodesia si " riferisca alle grandezze delle cose sensibili e corrut- " tibili: poichè si corromperebbe con il corrompersi " delle cose. Ma in vero neppure la astronomia sarebbe " allora intorno alle grandezze sensibili nè in rapporto " al nostro cielo. Poichè le linee sensibili non sono tali " quali dice il geometra: non v'è alcuna delle cose sen- " sibili in fatti che sia così retto o così rotondo (come " una figura geometrica): poichè un cerchio tocca una " retta non per un solo punto, ma così come diceva " Protagora, redarguendo i geometri ".

anche: — Non rinverresti i confini dell'anima per qualunque strada procedessi, tanto profonda n'è la ragione. — Disse la presunzione un'epilessia e che la vista c'inganna. E qua e là nel libro s'esprime lucido e chiaro, così che pure un uomo tardo di mente può comprendere e sentirne elevazione d'anima; e la concisione e la gravità del suo stile sono incomparabili.

(8) E a parte a parte le sue sentenze suonano così: il fuoco essere l'elemento e scambio di fuoco tutte le cose, generate per rarefazione o condensazione; ma non spiega chiaramente nulla. E tutte le cose nascere per via di opposizione e tutto quanto scorrere a guisa di fiume: e questo tutto aver termini definiti, e il cosmo esser uno, e generarsi esso dal fuoco per incendiarsi di nuovo, via via secondo certi periodi per tutta l'eternità, e ciò avvenire secondo il fato. E degli opposti quello che conduce alla nascita chiamarsi guerra e lite, e quello che alla combustione, concordia e pace; e la transformazione essere una via in su e in giù e secondo questa generarsi il cosmo.

(9) Il fuoco in fatti addensandosi liquefarsi e restringendosi diventar acqua; l'acqua coagulandosi mutarsi in terra; e dice che questa è la via in giù. Di nuovo poi la terra fondersi, e da essa prodursi l'acqua e da questa il resto, riducen-

---

(8) Fr. 90. Cfr. fr. 12, 91. Fr. 80.

dolo quasi tutto all'evaporazione che ha luogo dal mare, e questa esser la via in su. E prodursi evaporazioni dalla terra e dal mare, quali splendenti e pure, quali tenebrose: e dalle splendenti nutrirsi il fuoco, l'acqua dalle altre. Che cosa sia ciò che ne circonda non spiega: dice però che sono in esso degli scafi, con le concavità rivolte verso di noi, nei quali le evaporazioni splendenti si raccolgono e producono fiamme, e questi sono gli astri.

(10) E la fiamma del sole essere lucidissima e caldissima. Gli altri astri essere in fatti più distanti dalla terra e per questo meno splendere e meno scaldare, e la luna che pure è più vicina alla terra non aggirarsi per regioni pure. Il sole in vece starsi in luogo lucido e puro, e trovarsi a proporzionata distanza da noi: per ciò riscalda e risplende di più. E il sole e la luna ecclissarsi quando gli scafi si rivoltano all'in su; e le fasi della luna lungo il mese accadere perchè a poco a poco lo scafo di essa si rivolta, e il giorno, la notte, i mesi, le stagioni dell'anno, gli anni, le piogge, i venti e simili fenomeni, prodursi a seconda delle diverse evaporazioni.

(11) L'evaporazione splendente, in fatti, infiammandosi nel circolo del sole, produrre il giorno, la contraria, giunta a dominare, produrre la notte: e il caldo, cresciuto per lo splendore, causare l'estate e per la tenebra l'umido sovrabondante condurre l'inverno. E analogamente a ciò, deter-

---

(11) Cfr. Test. 4.

mina le cause anche delle altre cose, ma della terra non spiega affatto ciò che egli pensi che sia e nè pure degli scafi. Queste adunque furono le sue opinioni.

In torno poi a Socrate ed a ciò che questi ebbe a dire, secondo Aristone, ricevendo il libro (di Eraclito) che Euripide gli aveva recato, abbiam già detto nel libro su Socrate.

(12) Però Seleuco grammatico dice che un certo Crotone nel « Catacolumbete » narra che un tal Cratete fu il primo a portare il libro nell'Ellade e a dire che occorreva un nuotator di Delo per non affogarvisi [1]. Lo intitolano alcuni « Le Muse », altri « In torno alla natura », e Diodoto

della vita alla libra indice schietto,

† altri un giudizio di costumi, una regola di costume per tutti [2]. Si narra che egli, interrogato perchè tacesse, abbia detto: — Perchè abbiate

---

(12) Seleuco manca FHG III 500. *E a dire* si riferisce a Socrate. Quanto è dopo il verso, è probabilmente originario sèguito ai versi di Diodoto.

---

[1] Il titolo del libro a cui si riferisce Seleuco è Κατακολυμβητής = *nuotatore subacqueo, palombaro,* titolo che forse ha suggerito l'aneddoto (κολυμβητής = *nuotatore*). Secondo l'altra versione (D. L. II 22) la frase del palombaro è di Socrate. La lezione del Diels la conserva a Socrate anche qui. Cfr. Test. 4 *c*, e la nota a pag. 51.

[2] Qui il testo è affatto guasto, e non siamo punto sicuri di riprodurre nè anche il senso.

voi agio di ciarlare. — Anche Dario desiderò la sua compagnia e così gli scrisse: (13-14)[1].

(15) Tale l'uomo anche con il re dei Persiani! Demetrio poi negli « Omonimi » dice che egli guardava dall'alto in basso anche gli Ateniesi, avendo grande stima di sè, e che pur essendo deriso dagli Efesii, preferiva però rimanersi in patria. Fa menzione di lui anche Demetrio Falereo, nell' « Apologia di Socrate ». Molti furono quelli che hanno comentato il suo libro: (sono) in fatti Antistene, Eraclide Pontico, Cleante, Sfero lo Stoico, ed in oltre Pausania, chiamato l'Eraclitista, e Nicomede e Dionisio e, tra i grammatici, Diodoto, il quale afferma che il libro non era in torno alla natura, ma in torno alla constituzione politica e che quanto v'è in torno alla natura è riferito a cagion d'esempio.

(16) Ieronimo dice pure che Scitino, il poeta dei « Giambi », intraprese a tradurre metrica-

---

[(13-14)] Seguono qui la lettera di Dario (in attico) e la risposta di Eraclito (in ionico) che il D. non riporta come non meritevoli di attenzione, rimandando a HERCHER *Epistologr.* 280 sgg.

(15) Demetrio manca FHG II 366. Eraclide p. 88 Voss.

(16) Jeronimo, fr. 23 Hiller. Scitino cfr. Imitazioni 3. Primo epigramma Anth. P. VII 128, secondo IX 540.

---

[1] Le due lettere, che il Diels non riporta, si trovano nell'appendice ove ho dato tutte le epistole pseudo-eraclitee.

mente il suo libro. E si hanno molti epigrammi su di lui, tra i quali questo:

Sono Eraclito: a che mi tirate alto e basso o ignoranti?
Non per voi ho penato, ma per chi mi comprende[1].
Val trentamila un solo e gl'innumerevoli nulla:
Questo io vi grido ancora, ben che sia con Persefone!

E quest'altro:

Non svolger così presto d'Eraclito Efesio il volume
in torno al perno; troppo faticoso è il sentiero!
È notte e scura tenebra; ma quando un iniziato
t'introduca, è più chiaro del sole che risplende!

(17) Vi furono cinque Eracliti: questo il primo, il secondo un poeta lirico, di cui si conserva un « Encomio dei dodici dei », il terzo poeta elegiaco, d'Alicarnasso, contro il quale scrisse Callimaco....., il quarto di Lesbo, autore di una storia Macedone, il quinto un umorista che passò a questo genere dall'arte di suonare la cetra.

SUIDA **1 *a*** Eraclito di Blisone o di Bautoro o, secondo alcuni, di Eracino, Efesio, filosofo fisico che fu

(17) Callimaco epigr. 2 Wil.
1*a*. SUID.

[1] Cfr. SHELLEY *Epipsychidion* I.
My song, I fear that thou wilt find but few
Who fitly shall conceive thy reasoning,
Of such hard matter dost thou entertain;
Whence, if by misadventure chance should bring
Thee to base company (as chance may do)
Quite unaware of what thou dost contain
I prithee comfort thy sweet self again,
My last delight: tell them that they are dull,
And bid them own that thou art beautiful.

sopranominato l'Oscuro. Egli non fu scolaro di nessun (altro) filosofo, ma per natura e per applicazione, si formò (da sè). Egli, ammalato d'idropisia, non s'affidò ai medici affinchè lo curassero come volevano, ma essendosi tutto spalmato di fimo, se lo lasciò asciugare al sole, e mentre giaceva così, i cani sopragiunti lo sbranarono. Altri dicono che morisse sepolto sotto della sabbia. Dicono alcuni che egli abbia udito Senofane ed Ippaso Pitagorico. Viveva nell'olimpiade sessagesimanona sotto Dario d'Istaspe e scrisse molte (opere) in poesia [1].

2 Dice [*Ferecide*] che l'emigrazione degli Ioni dopo quella degli Eoli, fu guidata da Androclo, figlio legittimo di Codro, re di Atene e che costui fu il fondatore di Efeso. Per ciò dicono essersi formato colà il regno degli Ioni ed anche ora i discendenti di questa stirpe si chiamano re ed hanno alcuni onori, la proedria a gli spettacoli, la porpora come segno della stirpe regia, il bastone in sostituzione dello scettro e le cerimonie sacre di Demeter Eleusinia. STRABONE

3 E. di Blisone persuase Melancoma tiranno a deporre il potere. Egli non si curò del re Dario che lo invitava a venire in Persia. CLEMENTE ALESSANDRINO

2. STRABO XIV p. 632, 633. Ferecide FHG I 98 fr. 111. Cfr. Test. 1 (6).
3. CLEM. Strom. I 65 p. 354 P.

[1] Evidentemente si tratta di una confusione con Scitino di Teo.

STRABONE **3a** *a* Ivi [*a Efeso*] nacquero uomini degni di menzione e fra gli antichi E. detto l'Oscuro ed Ermodoro di cui egli disse: — Sarebbe bene che gli Efesii s'appiccassero tutti in massa e lasciassero la città ai ragazzi poichè essi Ermodoro uomo fra tutti loro il più valente scacciarono dicendo: Non vi sia tra noi nessuno molto valente, se no via, e con gli altri! — Sembra che sia quello stesso che scrisse certe leggi per i Romani [1].

PLINIO *b* Vi fu nel comizio, anche [*una statua*] di Ermodoro Efesio, interprete delle leggi che dettarono i decemviri, dedicata pubblicamente.

TEMISTIO **3b** *a Gli Efesii erano avvezzi alla mollezza e al piacere, ma quando contro di essi sorse la guerra, la loro città fu circuita d'assedio dai Persiani. Essi però, secondo il loro solito, si divertivano lo stesso. Ma i viveri incominciarono a mancare nella città. Quando la fame incombeva gravemente su di loro, i cittadini si adunarono per consultarsi sul da fare, affinchè non*

3a. *a* STRABO XIV 25 p. 642. Fr. 121.
b PLIN. H. n. XXXIV 21.
3b. *a* THEMIST. π. ἀρετῆς p. 40 [Rh. Mus. 27, 456 segg.].

[1] Il Diels ritiene che Ermodoro non abbia nulla a che fare con le dodici tavole. Come ho mostrato nell'introduzione io mi accosto in vece all'opinione del Chiappelli e ritengo che sia vera la tradizione che di Ermodoro ha fatto il consulente legale dei Decemviri.

venissero a mancare i mezzi di sussistenza: ma nessuno osava consigliare che essi dovessero limitare la loro mollezza. Mentre essi erano tutti adunati a questo scopo, un uomo di nome Eraclito, prese della farina d'orzo, la mischiò con dell'acqua e la mangiò, stando seduto fra loro, e questo fu un muto insegnamento per tutto il popolo. Dice la storia che gli Efesii intesero subito l'esortazione loro data e non ebbero bisogno di averne altre, ma se ne andarono avendo accertato che essi dovevano diminuire qualche cosa nei loro agi, a ciò che così non mancasse il cibo. Ma quando i loro nemici appresero che essi avevano imparato a vivere ordinatamente e che regolavano il pranzo secondo il consiglio di Eraclito, si allontanarono dalla città e mentre erano vincitori con le armi, si ritirarono davanti all'orzo di Eraclito.

b Coloro che simbolicamente, senza parlare significano ciò che conviene, non son'essi lodati ed ammirati singolarmente? Come E. (il quale) richiedendo a lui i suoi concittadini di dir un qualche parere circa la concordia, salì su la predella e presa una coppa d'(acqua) fresca, e sparsovi farina d'orzo e mescolato puleio, (la) bevve e se n'andò, avendo ad essi mostrato che il contentarsi di ciò che si ha ed il non desiderare cose dispendiose conserva le città in pace e concordia. PLUTARCO

---

b PLUT. de garr. p. 511, 8C. Cfr. Schol. Hom. BT. a K 149. L'aneddoto è storicamente privo di valore, poichè il laconismo di Eraclito deriva dal suo libro e la bibita d'orzo dal framm. 125.

Scritti.

ARISTOTELE 4 *a* Occorre poi che quanto si scrive sia parimenti facile a leggersi e a farsi intendere [1]: poichè le due azioni si equivalgono: il che con le molte congiunzioni ⟨si ottiene, con le poche⟩ non si ottiene, nè ⟨si ha in quelli scritti⟩ in cui non è facile punteggiare come ⟨in quelli⟩ di Eraclito. Poichè è difficile punteggiare le opere di Eraclito, in quanto non è chiaro se ⟨la interpunzione⟩ debba mettersi prima o dopo, come proprio in sul principio del suo libro, là ove dice: — Di tal ragione che è sempre inconsapevoli sono gli uomini. — Dove quel *sempre* non si sa a che si ⟨deve⟩ [2] riferirlo.

DEMETRIO *b* E la chiarezza si ha in più casi: in primo luogo nel parlar proprio, poi nei ⟨construtti⟩ collegati: tutto ciò che è slegato in vece e sciolto è tutto oscuro: poichè per la sconnessione non è chiaro ove incominci ciascuna proposizione, come nelle opere di Eraclito. Lo sciogliere in fatti produce per lo più tali tenebre.

SCRITTI Cfr. Test. I, §§ 5-7, 12, 15, 16.

4. *a* ARIST. Rhet. Γ5. 1407^b 11. Fr. I.

b DEMETR. 192 — Reminiscenze aristoteliche. Era ed è a chiedersi se ἐόντος od ἀεί siano da punteggiare.

---

[1] Ciò è dev'esser chiaro sia alla mente, nella lettura fatta con gli occhi, sia quando s'ha da leggere a voce alta: ed in oltre facile a leggersi (materialmente) e facile a intendersi: ciò è che il lettore non esiti a porre i punti e le virgole, ed in effetto intenda.

[2] Quanto è ⟨ ⟩ è supplemento recente del Diels.

c Si dice che Euripide avendo a lui [*Socrate*] dato il libro di Eraclito, gli domandasse: — Che te ne pare? — ed egli rispondesse: — Le cose che ho capito sono egregie: e credo (tali) anche quelle che non ho capito: sol tanto occorre da vero un nuotatore Delio. — LAERZIO DIOGENE

Insegnamento.

5 *a* Ippaso Metapontino ed E. Efesio ⟨pongono⟩ un solo principio anch'essi, moventesi e limitato, ma danno il fuoco come principio e dal fuoco fanno le cose per condensazione e rarefazione e le disciolgono di nuovo in fuoco come se non vi fosse per substrato che questa sola naturale (essenza). E. in fatti dice che tutto è scambio di fuoco. Egli pone anche un certo ordine ed un tempo determinato per la transformazione del mondo secondo una necessità fatale. ARISTOTELE

b E. ed Ippaso Metapontino (pongono) il fuoco come principio di tutte le cose. Poichè dicono che tutto proviene dal fuoco e nel fuoco tutto finisce. E che spegnendosi questo le cose tutte si mettono nell'ordine del cosmo: da prima in fatti la parte più massiccia di esso racco- AETIO

---

c DIOG. II 22.

INSEGNAMENTO Cfr. gli estratti da TEOFRASTO *Opinioni dei fisici* Test. 1, 7 (mediatamente) e 8-11 (immediatamente).

5. *a* ARIST. Metaph. A 3. 984ª 7. SIMPL. Phys. 23. 33 (da Theophr. Phys. Opin. fr. 1 D. 475).
b AËT. I 3, 11 (D. 283).

gliendosi in se stessa forma la terra, poi sotto l'azione del fuoco rilassandosi la terra, si produce l'acqua, ed in fine evaporandosi (questa) si fa l'aria. Di nuovo poi il cosmo e tutti i corpi per opera del fuoco si consumano nella conflagrazione.

GALENO *c* E quelli che il fuoco (dicono un elemento) allo stesso modo, dal diventare esso aria restringendosi e condensandosi, e quando è ancor più sottoposto a queste azioni e più veementemente è compresso farsi acqua, e condensato ancor di più prodursi terra, (da ciò) costoro concludono che questo è l'elemento.

PLATONE **6** *a* Dice Eraclito in qualche luogo che ogni cosa si muove e nulla sta fermo, e paragonando le cose alla corrente di un fiume, dice che non potresti discender due volte nello stesso fiume.

AETIO *b* E. toglieva dal mondo l'immobilità e la stabilità: poichè ciò s'appartiene ai morti; e restituiva a tutti il movimento, eterno alle cose eterne, passeggero alle passeggere.

ARISTOTELE **7** Poichè è impossibile che chi che sia ritenga la stessa cosa essere e non essere, secondo quanto stimano alcuni, dica Eraclito.

AETIO **8** *a* E. (dice) il fuoco periodico eterno (essere

---

c GAL. de elem. sec. Hipp. I 443 K.
6. *a* PLATO Cratyl. p. 402 A. Cfr. fr. 12.
b AËT. I 23, 7 (D. 320).
7. ARIST. Metaph. Γ3. 1005^b 23.
8. *a* AËT. I 7, 22 (D. 303). Cfr. Test. 1 (7).

dio) e il destino (essere) la ragione che produce tutte le cose per mezzo del loro accozzarsi.

b E. (dice che) tutto (avviene) per il destino il quale (è) lo stesso che la necessità.

c E. rappresenta l'essenza del destino come ragione che penetra per l'essenza del tutto. Esso è il corpo etereo, il seme della generazione di ogni cosa, la misura del periodo prestabilito.

9 Come si racconta che E. abbia detto a certi stranieri che volevano fargli visita; i quali poi che presentandosi lo videro che si scaldava presso la stufa, si fermarono (ed egli fece loro animo esortandoli a entrare, dicendo che anche in quel luogo eran gli dei) così pure all'indagine su qualsiasi degli esseri viventi, bisogna accostarsi senza esitazione alcuna, poichè da per tutto è qualche legge di natura e qualche bellezza. ARISTOTELE

10 *a* Tutti dicono adunque che (il cielo) è creato, ma alcuni che è creato eterno, altri che (è creato) corruttibile come qualunque altra delle cose che son messe insieme secondo natura, ed alcuni che è a vicenda ora in questo modo ora altrimenti distruggibile e ciò sempre accadere così, come (opinano) Empedocle Agrigentino ed E. Efesio.

---

b — I 27, 1 (D. 322 da Teofrasto).
c — — 28, 1 (D. 323 da Posidonio).
9. ARIST. de part. anim. A 5. 645^a 17.
10. *a* — de caelo A 10. 279^b 12.

AETIO *b* E. (dice che)..... il mondo è uno.

c E. (dice che) il mondo non è generato secondo il tempo, ma secondo il pensiero.

d Parmenide (ed) E. (affermano che)..... il cielo è di fuoco.

11 *a* Parmenide ed E. (dicono che) gli astri (sono) condensazioni di fuoco [1].

b E. (dice che)..... gli astri si nutrono delle esalazioni della terra.

12 *a* E. (dice che)..... il sole è una face intelligente che è prodotta dal mare [2],

b in forma di scafo di nave, alquanto ricurvo,

c (che l'ecclissi si produce) per il rivoltarsi dello scafo così che la parte concava si trovi verso l'alto e la convessa verso il basso dalla parte da cui guardiamo.

d E. (dice che [la luna] è) in forma di scafo di nave.

---

b AËT. II 1, 2 (D. 327).
c — — 4, 3 (D. 331).
d — — 11, 4 (D. 340).
11. *a* — — 13, 8 (D. 342).
b — — 17, 4 (D. 346).
12. *a* — — 20, 16 (D. 351).
b — — 22, 2 (D. 352).
c — — 24, 3 (D. 354).
d — — 27, 2 (D. 358).

---

[1] Il testo ha πιλήματα = *feltrature*.

[2] Il Tannery compie: *Le soleil est un feu intelligent qui s'allume de la mer* (*au lévant et s'éteint au couchant*).

e E. (dice che) lo stesso accade alla luna e al sole. Poichè essendo gli astri foggiati in forma di scafo e ricevendo i raggi dell'esalazione umida si illuminano alla nostra visione, più vivamente il sole, poichè si muove in aria più pura, mentre la luna che si muove in aria più torbida appare anche per ciò più oscura.

f E. (dice... [ecclissarsi la luna]) per il rivoltarsi del suo scafo e per il suo piegarsi.

13 *a* E. (dice che [il grande anno è]) di diciottomila [*corr.* 10.800] anni solari.

b Da alcuni questo anno è anche chiamato eliaco e da altri [Eraclito?] *anno di dio.....* CENSORINO

c Aristarco stimò questo (anno) della durata di anni IICCCCLXXXIII....., E. e Lino XDCCC.

14 E. (dice che) il tuono proviene dal turbine dei venti e delle nuvole e dagli urti dei venti contro le nuvole, i lampi dall'infiammarsi delle esalazioni, i *presteri* [1] dall'incendiarsi e dallo spegnersi delle nuvole. AETIO

e — — 28, 6 (D. 359).
f — — 29, 3 (D. 359). περικλίσεις manca in Plutarco. Indica la metà ed i quarti di cambiamenti di fase.
13. *a* — — 32, 3 (D. 364).
b CENSORIN. 18, 10.
c — — 11.
14. AËT. III 3, 9 (D. 369).

[1] Il *prester* potrebbe tradursi *forza ignea* o *turbine*. I traduttori, meno il Diels che pone *Glutwind,* lasciano la parola com'è. Cfr. fr. 31.

NICANDRO **14** *a* Anche nel mare amaro lo tuffi, color di vïola,
il quale Enosigeo creò per servir con il fuoco
ai venti. Poichè certo, soggetto anche è ai soffi malvagi
il fuoco eterno, e l'acqua ampia diffusa paventa
gl'impetuosi; ed ecco il tumido (mare) in tumulto
padron si fa di navi, di giovani che vi periscon,
e alla legge del fuoco inimico la selva obedisce [1].

SCOLIO. ἀτμεύειν (*servire*) = esser schiavo, soggiacere: poichè ἄτμενες vale schiavi. Che il mare e il fuoco sono schiavi dei venti, per legge divina, s'intende; e questo dissero anche E. e Menecrate. ἀργέστας (*impetuosi*) come se (dicesse) i venti, ἀχύνετον (*ampia-diffusa*) = largamente versata: poichè l'*α* è intensificativo. Anche E. vuol dimostrare con questi (esempi) che tutte le cose contrarie fra loro, sono in esso... δεσπόζει νηῶν (*padron si fa di navi*) poichè al mare soggiacciono le navi, ed al fuoco la selva. ἐμφθωρέων αἰζηῶν (*di giovani che vi periscon*) di coloro che naufragano.

ARISTOTELE **15** *a* Anche E. dice (come Diogene) il prin-

---

14. *a* NICAND. Alex. 171 sgg. Cfr. fr. 84.
15. *a* ARIST. de anima A 2. 405ª 24. Come Diogene d'Apollonia. Fr. 12.

---

[1] Si parla dei rimedi contro l'avvelenamento per *coriandro*: uno è tuffare il paziente in mare. La traduzione latina di questi versi nell'edizione Didot (Lehrs) suona così:

Necnon et pelagi salsis inmerge fluentis
qui corion biberit; pontum Neptunus et ignem
ventorum levibus voluit servire procellis,
in partesque rapi varias metuentia ventos;
at maris imperio tumidi longaeque carinae
et iuvenes parent, qui per vada caeca feruntur,
silva inimico igni naturae subdita lege est.

Cfr. Test. 22 *b*.

cipio essere anima, in quanto esalazione dalla quale compone le altre cose.

b E. fisico (disse [*l'anima*] una) scintilla di essenza stellare. MACROBIO

c E. (dice che) l'anima del mondo è esalazione di quanto in esso è di umido e quella che degli esseri viventi ⟨proviene⟩ dall'esalazione esterna e da quella interna in loro, (e che per ciò sono) di egual genere. AETIO

16 *a* (126) Eraclito dunque, poi che di nuovo sembrava che gli uomini per la conoscenza della verità fossero forniti di doppio organo, il senso ciò è e la ragione, di questi stimò il senso, al tutto come i fisici di cui s'è detto prima, non esser degno di fede e pone la ragione per norma di giudizio. Ma condanna il senso dicendo precisamente: — Cattivi testimoni per gli uomini son gli occhi e gli orecchi di coloro che hanno anime barbare. — Ciò che equivale a dire che: — È proprio di anime barbare dar fede ai sensi irragionevoli. SESTO EMPIRICO

(127) Dichiara che la ragione è giudice della verità (ma) non una qualsiasi, sì bene la comune e divina. Qual sia questa è prezzo dell'opera brevemente esporre. Poichè piace a questo fisico imaginare che quanto ne circonda sia fornito di ragione e d'intelletto.

---

b MACROB. S. Scip. 14, 19.
c AËT. IV 3, 12 (D. 389).
16. *a* SEXT. adv. math. VII 126 sgg.
(126) Fr. 107.

(128) Ma questo molto prima di lui lo ebbe a manifestare Omero, dicendo:

tale è la mente degli uomini che vivono sopra la terra
quale è il giorno che guida degli uomini il padre e dei numi,

ed Archiloco il quale dice che gli uomini pensano

secondo è il giorno che ne manda Zeus.

Lo stesso è detto anche da Euripide:

Qual che tu sia, difficile a vedersi,
o Zeus, sia legge di natura o senno
di mortali, ti prego.

(129) Questa divina ragione secondo Eraclito tirandocela dentro per mezzo della respirazione, diveniamo dotati d'intelletto, e se pur nei sonni (ne) siamo dimentichi, dopo esserci svegliati (ne) ritorniamo in possesso: poichè nei sonni essendo ostruiti i meati dei sensi, la mente che è in noi si separa dalla connessione con ciò che sta in torno, solo restando per mezzo della respirazione l'aderenza come ad una radice, e separata perde la forza di ricordare che aveva prima:

(130) nel risvegliarsi poi di nuovo affacciandosi per i meati dei sensi come a delle finestre, e riunendosi con ciò che sta in torno, torna a riprendere la facoltà logica. Al modo per tanto che i carboni accostati al fuoco nell'alterarsi divengono ignei, ma allontanati si spengono, così la parte di quanto ne circonda che è ospitata nei nostri corpi, per la separazione divien presso che irragionevole e per la connessione a traverso

---

(128) Omero σ 163, Archiloco fr. 70, Euripide Troad. 885.

i molti pori, si foggia in forma simile a quella dell'universo.

(131) Questa ragione comune e divina per la partecipazione della quale diveniamo abili a ragionare, E. dice esser il criterio della verità: d'onde consegue che quanto a tutti egualmente appare, è degno di fede (poichè è appreso con la ragione comune che è anche la divina) quanto in vece capita a un solo è indegno di fede per la causa contraria.

(132) In principio adunque del suo libro *Intorno alla natura* il detto autore dopo aver in qualche modo mostrato (ciò che sia) quanto ne circonda, continua: — Di tal ragione che è sempre inconsapevoli sono gli uomini sia prima d'averla udita sia avendola udita prima: poichè se bene ogni cosa avvenga secondo tale ragione pure sembra che essi non ne abbian contezza, andando tentoni su le parole e su i fatti quali son quelli che io espongo distinguendo ciascuna cosa secondo la natura sua e dichiarando com'è. A gli altri uomini del resto sfugge il senso di quanto fanno da svegli, come si scordano di quanto è loro intervenuto dormendo. —

(133) Con tali parole avendo apertamente spiegato che conforme alla partecipazione della

(132) Fr. 1.
(133) Fr. 2.

ragion divina ogni cosa facciamo e intendiamo, procedendo poco oltre continua: — Convien che per ciò si segua la ⟨universale (ragione) ciò è la⟩ comune; poichè ciò che è universale è comune. Ma pur essendo universale la ragione i più vivono come se avessero un lor particolare discernimento. E questo non è altro che la spiegazione del modo secondo cui è ordinato l'universo. Così che per quel tanto che possiam essere partecipi della memoria [1] di essa ⟨ragione⟩ siamo nel vero e per ciò che possiam pensare con il nostro particolare discernimento, c'inganniamo.

(134) Così adunque esplicitamente anche in queste parole dimostra che la ragion comune è quella che giudica e che quante cose si manifestano egualmente a tutti son degne di fede in quanto son giudicate con la ragione comune, e quelle che (si manifestano) particolarmente a ciascuno, false.

b Esplicitamente E. dice che l'uomo non è ragionevole ma che solo ciò che ne circonda è fornito di mente.

APOLLONIO *c* E. fisico disse che per sua natura l'uomo è senza ragione.

CALCIDIO *d* Ed in vero E. dice che l'intimo moto che è la tensione dell'animo, o vero l'attenzione, si

---

b — — VIII 286. Cfr. VII 127.
c APOLL. TYAN. ep. 18, Fr. 133 Byw.
d CHALCID. c. 237 p. 272 Wrobel.

---

[1] Ciò è *per quanto ce ne ricordiamo.*

protende per i meati degli occhi e così tocca e palpa le cose visibili.

17 ⟨E. (dice che) l'anima è incorruttibile :⟩ uscendo in fatti nell'anima dell'universo si ritrae presso ciò che è suo consimile. AETIO

18 E. e gli stoici dicono che l'uomo incomincia ad essere compiuto circa la seconda settimana (d'anni) quando si muove il liquido seminale.

19 *a* Coloro che leggono « puberi » [1] attribuiscono alla g e n e r a z i o n e lo spazio di trent'anni secondo Eraclito, nel qual tempo colui che ha generato presenta il proprio generato già capace di generare. PLUTARCO

b È possibile che nel trentesimo anno un uomo divenga nonno poichè è pubere circa l'anno quattordicesimo, in cui semina, ed il seminato nascendo entro l'anno, alla sua volta nel quindicesimo anno genera un essere simile a sè. FILONE

c Secolo è lunghissimo spazio di vita umana CENSORINO

---

17. AËT. IV 7, 2 (D. 392).
18. — V 23 (D. 434).
19. *a* PLUT. def. orac. 11. 415 D. ἡβώντων da Esiodo fr. 171, 2 Rz. 1902.
b PHILO fr. Harris (Cambr. 1886) p. 20.
c CENSORIN. 17, 2. Non compreso da JOH. LYDUS de mens. III 14: quindi fuor di luogo Eraclito chiama il mese generazione.

---

[1] Si tratta di congetture di Plutarco al cit. l. di Esiodo.

limitato dalla nascita e dalla morte. Sembra per ciò che molto si siano ingannati coloro che fecero il secolo di trent'anni. Eraclito è colui che chiama generazione questo tempo in quanto in tale spazio è un giro d'età: e lo chiama giro d'età in quanto la natura ritorna da una semente umana ad un'altra.

CALCIDIO **20** E., seguìto in ciò dagli Stoici congiunge la nostra ragione con la divina che è ministra e moderatrice delle cose del mondo. Per tale inseparabile connessione essendo fatta consapevole di ciò che secondo ragione è stabilito, quando l'anima dorme, per mezzo dei sensi rivela le cose future. Ne consegue che appaiono imagini di luoghi non conosciuti e figure d'uomini viventi e morti. Lo stesso approva l'uso della divinazione e afferma che coloro che ne son meritevoli, hanno presentimenti dettati dalle potenze divine.

CLEMENTE **21** Poichè Anassagora Clazomenio dice che scopo della vita è la speculazione e la libertà che da questa proviene. Eraclito Efesio (dice che lo scopo è) il compiacimento (εὐαρέστησιν).

EUDEMO **22** *a* Ed E. biasima colui che cantò:

---

20. CHALCID. c. 251 p. 284, 10 Wrob. [verosimilmente dal comentario di Posidonio al Timeo].
21. CLEM. Strom. II 130 p. 497 P.
22. *a* EUDEM. Eth. H 1. 1235ᵃ 25. Il verso è di Omero Σ 107. SIMPL. Cat. 412, 26 Kalbfl. soggiunge al verso d'Omero: *poichè dice che tutte le cose se n'andranno.*

Oh! dagli dei o dagli uomini venga, in malora la rissa vada..... [1]

poichè non s'avrebbe armonia se non fossero suoni acuti e gravi, nè esseri viventi senza maschi e femine, tutte cose contrarie.

b Numenio loda Eraclito nel suo biasimo ad Omero che si augurò la morte e la rovina (per rimedio) ai mali della vita, poichè non capiva che ⟨così⟩ si accontentava che perisse il mondo, qualora si distruggesse la selva che è fonte dei mali [2]. NUMENIO

23 Non sarebbe conveniente servirsi ora di testimonianze di poeti e di mitografi in torno alle cose sconosciute, come (fecero) coloro che ne precedettero su moltissimi argomenti, producendo, secondo la sentenza di Eraclito, assertori mal fidi delle cose che sono in questione. POLIBIO

b NUMEN. fr. 16 Thedinga (da Chalcid. c. 297).
23. POLYB. IV 20. Cfr. fr. 40, 42. 56, 57, 104.

[1] La traduzione di questo verso d'Omero è del Pascoli.
[2] Ciò è che con la distruzione della materia, causa del male, si distruggeva anche il mondo. *Silva* corrisponde a ὕλη che vuol anche dire *materia*.

II.

Frammenti di Eraclito intorno alla natura.

SESTO **1** di tal ragione[1] che è sempre inconsapevoli sono gli uomini sia prima d'averla udita sia avendola udita prima: poichè se bene ogni cosa avvenga secondo tale ragione pure sembra che essi non ne abbiano contezza, andando a tentoni su le parole e su i fatti quali son quelli che io espongo distinguendo ciascuna cosa secondo

---

1. SEXT. VII 132 cfr. Test. 4. 16 Fr. 51. – Il principio può intendersi tradotto come o: " Gli uomini sono in in ogni tempo incapaci di comprendere la parola com'è qui „ (NATORP *Rhein. Mus.* 38, 65 (similmente Burnet) o pure: " Che questo mio discorso sia vero, gli uomini non afferrano mai „. Il Diels, con CLEM. *Strom.* V 14, ed HIPP. 42, 59, pone ἀεί (= ἀιδίου) insieme con ἐόντος.

---

[1] λόγος ho sempre tradotto *ragione*. A tradurre *discorso* gli si darebbe un significato troppo semplice, a tradurre *verbo* uno che ebbe molto più tardi. Questo frammento è posto per il primo dal Diels, stando alla testimonianza di Sesto Empirico (cfr. Test. 16 *a* 132 *In principio del suo libro*, etc.).

la natura sua e dichiarando come è. A gli altri uomini del resto sfugge (il senso di) quanto fanno da svegli, come si scordano di quanto è loro intervenuto dormendo.

2 perciò convien che si segua la ⟨universale (ragione) ciò è la⟩ comune; poichè ciò che è universale è comune [1]. Ma pur essendo universale la ragione i più vivono come se avessero un lor particolare discernimento.

3 della grandezza del sole] (disse essere eguale alla) larghezza di un piede umano [2]. AETIO

4 E. disse che se la felicità risiedesse nei piaceri del corpo chiameremmo felici i buoi quando trovano legumi da mangiare. ALBERTO MAGNO

---

2. SEXT. VII 133. — Secondo Sesto, tra il framm. 1 e 2 è una lacuna.

3. AËT. II 21. 4 (D. 351). — L'espressione non comune indica la parola eraclitea. Come questo si esprima scientificamente cfr. p. es. ARIST. *de an.* 428^b 3.

4. [J. of phil. IX 230] ALBERTUS M. de veget. VI 401 p. 545 Meyer. — È da chiedersi se siano autentiche la redazione ipotetica e l'intiera proposizione precedente. Forse il frammento fa parte della dottrina della relatività.

---

[1] La spiegazione di ξυνός = *universale* con κοινός = = *comune*, è evidentemente inutile.

[2] Cfr. Test. 1 (7).

ARISTOCRITO

5 in vano si purificano imbrattandosi di sangue come se alcuno entrando nel fango con il fango si lavasse. E parrebbe che fosse impazzito, se alcun degli uomini gli badasse mentre fa così. E rivolgono le invocazioni a queste statue come chi facesse conversazione con i muri non conoscendo nè gli dei nè gli eroi chi essi siano.

ARISTOTELE

6 il sole non sol tanto, come dice E., è nuovo ogni giorno, ma anche sempre continuamente nuovo.

7 se tutte le cose che sono diventassero fumo le narici le potrebbero distinguere.

8 E. (dice che) quanto è contrario si concilia e che dalle cose diverse nasce la più bella armonia e che tutto si produce per mezzo della lotta.

---

5. ARISTOCRITUS Theosophia 68 (Buresch *Klaros* 118), ORIG. c. Cels. VII 62. — Aristocrito, il Manicheo (5° secolo).

6. ARISTOTELES meteor. B 2. 355^a 13 [cfr. 55 B 158 (Democrito)].

7. — de sensu 5. 443^a 23.

8. — eth. Nic. Θ 2. 1155^b 4. [v. fr. 80]. — ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην sembra pure eracliteo. ἁρμονίη non è *accordo* (ciò che sarebbe la moderna polifonia) ma collegamento di vari toni per formare una melodia. ἐν διαφόροις φωναῖς si riferisce al cantare insieme di parecchie persone.

9 chè diverso è il piacere per il cavallo, per il cane, per l'uomo; come E. dice, che gli asini preferirebbero la crusca all'oro: poichè per gli asini il nutrimento (è) più gradito dell'oro.

10 parimenti la natura ama le cose contrarie e di queste, non delle conformi compone l'accordo; come per esempio guida il maschio verso la femina e non ciascuno al suo simile e consegue la prima concordia per mezzo delle cose contrarie e non delle conformi. Anche l'arte sembra che imitando la natura faccia lo stesso: la pittura in fatti mescolando i colori bianchi e i neri, i gialli e i rossi ottiene imagini somiglianti all'originale e la musica con mescolanze di suoni acuti e gravi, e brevi e lunghi, in voci diverse produce una sola armonia, e la grammatica con mescolanze di vocali e di consonanti consegue da esse tutta la sua arte. Questo stesso era anche ciò che fu detto da Eraclito l'oscuro: congiungimenti: cose integre e non integre, cose consenzienti e dissenzienti, consonanti e dissonanti; e da tutte (pur nasce) l'uno e dall'uno tutte.

---

9. — — K 5. 1176ª 7.

10. [Arist.] de mundo 5. 396b 7. — Le parole introduttive contengono pensieri eraclitei (imitazione della natura, esempi di antitesi, ecc.).

11 fra gli animali e i selvatici e i domestici e quelli che si nutrono nell'aria e su la terra e nell'acqua si generano e crescono e periscono obedendo ai precetti del nume: poichè tutto ciò che striscia va al pascolo sotto la sferza, come dice Eraclito.

ARIO **12** Zenone dice che l'anima è un'evaporazione sensata, come (dice) E.; volendo in fatti dimostrare come le anime per effetto dell'evaporazione divengano ogni volta capaci d'intelletto, le paragona ai fiumi così dicendo: a coloro che scendono negli stessi fiumi scorron sopra continuamente nuove acque e anche le anime sono esalate dalle umidità[1].

---

11. — — 6. 401ª 8. — Il Diels pone nelle sue note tutti gli estremi della controversia circa il testo di questo frammento, ma sembra più persuasiva la lezione del Wilamowitz *Leseb.* II 132.

12. ARIUS DID. ap. Eus. P. E. XV 20 (D. 471, 1) [cfr. fr. 49ª. 91 Test. 6. 15]. — Il Woltjer riconosce (nel *Festbundel Prof. Bort* p. 141) ἀναθυμίασις come espressione eraclitea. Il Diels prima opinava che tale espressione fosse una tarda transformazione operata nel passaggio di questo pensiero da Zenone ad Ario.

---

[1] Ciò è a dire: Come a chi entra nel fiume sopragiungono sempre nuove acque, così alle anime sopravengono sempre nuove evaporazioni, cioè sensazioni. È un'espressione analogica del principio della relatività della sensazione, compiuta per mezzo di un'ipotesi biologica.

13 non è decoroso per uomo ben nato esser sudicio o transcurato nè compiacersi del fango secondo Eraclito[1]. ATENEO

14 a chi vaticina E. Efesio? ai nottambuli, ai magi, ai baccanti, alle baccanti, a gl'iniziati: a costoro minaccia le (pene) dopo la morte, a costoro vaticina il fuoco. Poichè i misteri che prendon ragione[2] dagli uomini empiamente si celebrano. CLEMENTE

---

13. ATHEN. V 178 F [cfr. fr. 37, 55 B 147 (Democrito)].
14. CLEM. Protr. 22 p. 16, 24 Stählin.

---

[1] καθ' Ἡράκλειτον può significare che E. dicesse che non sia bene compiacersi del fango (cfr. fr. 5, 9, 37) o che Eraclito si compiaceva del fango (cfr. Test. 1 (3, 4) e 1 *a*). Per ciò, secondo quanto E. *diceva* o *faceva*. Anche un luogo assai guasto dell'ep. VII (v. nota a q. l.) fa preferire la seconda interpretazione. Ma oltre a questo, giova osservare che nella vita e nei frammenti di Eraclito assai spesso si parla di letame e cose analoghe. Si direbbe che il filosofo su questa delle tante forme di modificazione della materia, abbia specialmente portato la sua attenzione, e la ragione sta forse nel fatto che il letame che sembra egli abbia voluto usare come vescicante, gli pareva contenere del fuoco. Cfr. Test. 1 (3-4) 1 *a*: fr. 5, 37, 96, 124. Questa considerazione, unita a quella che può farsi su la frequenza grandissima con cui i testi ci parlano di animali a contrasto od a similitudine con l'uomo, può far pensare che anche la filosofia cinica abbia avuto in Eraclito uno dei suoi massimi predecessori. Se καθ' Ἡράκλειτον significa *secondo quanto Eraclito faceva*, converrebbe escludere dal novero dei frammenti questo, e portarlo in vece come testimonianza con un numero **1*b*** *b*.

[2] In contraposizione ai misteri divini.

15 poichè se non si fosse trattato della pompa in onore di Dioniso in cui cantavano l'inno fallico, sarebbe stato l'atto più vergognoso. E Ade val tanto quanto Dioniso in onore del quale danno in pazzie e celebrano baccanali.

16 qualcuno facilmente potrà nascondersi alla luce sensibile: ma non può alla intellettuale o, come dice E.: chi potrà mai sottrarsi a ciò[1] che non mai tramonta?

17 poichè i più non riflettono su le cose in cui s'imbattono, nè apprendendole le intendono, ma se ne fanno un'idea per proprio conto.

18 se uno non spera, non troverà mai l'insperato, come quello che è introvabile e inaccessibile.

---

15. — — 34 p. 26, 6.
16. — Paedag. II 99. 216, 28.
17. — Strom. II 8 p. 432 Pott. [cfr. Test. 16 (128)]. — Archiloco aveva detto: " Ed essi pensano come le cose cadon loro direttamente nel cervello. „ No, dice Eraclito: non giungono nè anche a questo, poichè non intendono nè pure le apparenze quotidiane.
18. — — II 17 p. 437 [cfr. fr. 27]. — ἔλπεσθαι nel senso dato dai misteri. Gl'iniziati hanno " migliori speranze „: l'Elisio eracliteo è il miglior premio per i saggi iniziati nella dottrina del λόγος.

---

[1] A quel sole che mai non tramonta. Il Diels crede debba sottintendersi il fuoco eterno.

19 biasimando taluni di essere diffidenti E. dice: non sanno nè ascoltare nè parlare.

20 E. sembra adunque che biasimi il nascere poichè dice: come son nati voglion vivere e giungere alla morte, o più tosto riposarsi, e lasciano figli nati per morire.

21 forse che anche E. non chiama morte la nascita (?)..... dove dice: morte è ciò che vediamo da svegli, e ciò che (vediamo) dormendo (è) sogno[1].

22 coloro che cercano l'oro scavano molta terra e ne trovano poco.

---

19. – – II 24 p. 442.

20. – – III 14 p. 516. – Il Mullach ritien falso, come aggiunto da Clemente μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι. Qui il filosofo emenda l'espressione triviale secondo il pessimismo orfico da lui interpretato.

21. – – – 21 p. 520. — Forse dopo ὕπνος seguiva: ὁκόσα δὲ τεθνηκότες ζωή = e ciò che (vediamo) da morti (è) vita. Senza tale aggiunta il passo è insipido: vita, sonno, morte, formano la triplice scala della psicologia, come nella fisica, fuoco, acqua, terra.

22. – – IV 4 p. 565.

---

[1] Cfr. EURIPIDE Polyidos (fr. 638 N.)

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

E chi conosce
se il viver sia (un) morire e (se) il morire
(quelli) di là (non) lo ritengan vivere?

23 se ciò[1] non fosse non conoscerebbero (nè pure) il nome della Giustizia.

24 gli dei e gli uomini rendono onore a coloro che sono uccisi in battaglia.

25 le più gran morti ottengono le più gran sorti[2].

26 l'uomo morendo s'accende un

---

23. — — — 10 p. 568.

24. — — — 16 p. 571. — (cfr. Fr. 25) La credenza eroica ellenica, giova all'esplicazione della propria escatologia. Dopo la morte sopravive solo l'anima forte e pura come individualità, sino alla conflagrazione del mondo (fr. 63). Ma chi, con malvagità corporale o spirituale, abbia spento il fuoco, muore nella morte (cfr. fr. 136).

25. — — — 50 p. 586.

26. — — — 146 p. 630. — Nella notte della morte sorge una nuova luce poichè il fuoco singolo si transfonde nel fuoco universale. Per mezzo di un gioco di parole, ἅπτεται è transportato ad altro significato. Il sonno, come spegnimento parziale del fuoco, è per metà morte e per metà vita. Nella morte l'uomo riaccende la luce, quando il corpo torna nel fuoco totale.

---

[1] Il *ciò* di questo frammento è supplito dal Soulier con *le leggi*, dal Mullach con *supplicia*, dal Tannery con *perversité*. Il Diels traduce: *Gäb' es jenes [das Ungerechte?] nicht, so kennten sie der Dike Namen nicht*. Un luogo delle epistole fa pensare che la congettura del Soulier sia preferibile (ep. VII s. f. e v. nota a q. l.). Anche il Diels, nella prima edizione dei frammenti, supponeva che si trattasse delle leggi.

[2] *Morti-sorti* gioco di parole del testo μόροι, μοίρας. Il Diels per queste μοίρας intende la ricompensa (*Belohnung*).

lume nella notte [avendo spento (il lume de)i suoi occhi] [1]; vivendo se dorme rassomiglia a chi è morto, avendo spento (la luce de)i suoi occhi, se è sveglio rassomiglia a chi dorme [2].

[1] Il passo [ ] è evidentemente ripetuto dalla linea successiva.

[2] Varie sono le traduzioni di questo passo assai arduo ad intendersi e certo assai guasto. Soulier: *L'uomo accende per sè una face nella notte; egli stesso, se morto, è come una face spenta; in vita poi, se dormiente, confina col morto, spento ch'egli è alla vita; vegliante egli confina col dormiente.* Diels: *Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht an, wann er gestorben ist; im Leben berührt er den Toten im Schlummer, wann sein Augenlicht erloschen; im Wachen berührt er den schlummernden.* Tannery: *L'homme dans la nuit allume une lumière pour lui même; mort il est éteint. Mais vivant, dans son sommeil et les yeux éteints, il brûle plus que le mort; éveillé plus que s'il dort.* Mullach: *Homo noctu sibi ipsi lumen accendit: at mortuus extinctus est. Vivus autem dormiens mortuum necessitudine ita attingit, ut caecus vigilans ad dormientis similitudinem accedit.* Ci atteniamo al Diels. Tutto il passo di Clemente Alessandrino, suona così: " Quante cose " poi si dicono circa il sonno, conviene am- " metterle anche per la morte: ognun dei " due, in fatti, presenta l'abbandono del- " l'anima, quale in maggiore quale in minor " grado. Questo può apprendersi anche da " Eraclito: etc. „. Il Bywater suppone che questo passo avesse dinanzi Plutarco, che ci ha conservato il fr. 88 (cfr. e nota del B. al fr. LXXVII) e cita a questo proposito Seneca, ep. 54: *rogo, non stultissimum dicas, si quis existimet lucernae peius esse cum extincta est quam antequam accenditur? nos quoque et extinguimur et accendimur.* Cfr. Test. 16 (130).

27 gli uomini dopo morte sono attesi da cose tali quali essi nè si aspettano nè s'imaginano.

28 l'uomo di maggior credito conosce ciò che crede, (e lo) mantiene[1]: ed in vero anche la Giustizia coglierà gli artefici ed i testi delle menzogne.

29 i migliori preferiscono una cosa su tutte, la gloria imperitura fra i mortali, ma i più si saziano come gli animali[2].

30 questo universo, lo stesso per tutti, non fu creato da alcuno nè degli

27. — — — 146 p. 630.
28. — — V 9 p. 649.
29. — — — 60 p. 682 [dopo il fr. 104]. — Per solito questo frammento è congiunto direttamente con il fr. 104. Ma Clemente pone tra l'uno e l'altro il pensiero " ma gli ottimi per seguir la gloria „ e questo può derivare da tutt'altro luogo.
30. — — — 105 p. 711 [Plut. de anim. 5 p. 1014 A].

[1] Di queste parole è incerta la lezione ed il senso: tenendo con i codd. δοκεόντων potrebbe voler dire che delle cose che si credono l'uomo di maggior credito (il saggio) custodisce quelle che conosce.

[2] Cfr. Sallustio Catilinaria I 1: *Omnes homines qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet ne vitam silentio transeant veluti pecora quae natura prona atque ventri oboedientia finxit.*

dei nè degli uomini, ma fu sempre ed è e sarà fuoco eternamente vivo che a misura s'accende e a misura si spegne.

31 e poichè sentenzia che è creato e corruttibile, indica le conseguenze: i cambiamenti del fuoco sono prima mare, e del mare una metà terra, e una metà *prestér*. Vuol dire adunque che il fuoco per effetto della ragione governatrice e del nume si transforma per mezzo dell'aria in acqua che come seme dell'ordine cosmico, egli chiama mare, e che da questo poi di nuovo si generano la terra e il cielo e quanto vi si contiene. In che modo poi di nuovo tutto si rinnovi e s'incendi, chiaramente manifesta con queste (parole): il mare si liquefa e si commisura secondo la stessa ragione di prima che diventasse terra.

32 l'uno, ciò che solo è saggio, non

---

31. — — — — p. 712 [dopo il fr. 30]. — πρηστήρ = = turbine con scarica elettrica. Appare quale tipo complessivo del cambiamento di tempo, cielo e terra, acqua e fuoco. L'epoca della conflagrazione universale percorre invertiti i tre stadi della cosmogonia. La terra scompare prima nel diluvio universale, l'acqua occupa di nuovo il medesimo spazio come alla prima inondazione (λόγος = legge, proporzione, conservazione della misura). Di poi evapora e tutto si risolve in un fuoco.

32. — — — 116 p. 718. — È la divinità in torno all'unità della quale danno ammaestramento Senofane e gli Orfici. Questi avevano scelto il nome Zeus per la

vuole e vuole esser chiamato con il nome di Zeus[1].

33 ed è legge che si obedisca alla volontà di un solo.

34 coloro che ascoltano senza comprendere son come i sordi: ad essi s'applica il detto (che) essendo presenti non ci sono[2].

---

divinità universale panteistica. Eraclito polemizza con il concetto popolare per mezzo dell'όυκ ἐθέλει, contro il filosofico, ma nel senso suo egli non ha nulla da obiettare. Ζηνός, ieraticamente come lo Ζάς di Ferecide, ed in pari tempo etimologicamente, con significato di διὰ τὸ Ζῆν ἅπαντα δι' αὐτόν.

33. — — —. — Anche la tirannide, come la constituzione fondata su la legge, può essere favore di Dio.

34. — — —. — L'antico proverbio diceva bene μωροὶ παρεόντες ἄπεισιν = gli stolti presenti mancano.

---

[1] Cfr. Eschilo Agamennone 160-163

Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἐστὶν, εἰ τόδ' αὐ-
τῶι φίλον κεκλημένωι,
τουτό νιν προσεννέπω·
Zeus, chiunque mai sia, se t'è pur caro,
con tal nome chiamarti,
t'invocherò con questo:

cfr. anche Test. 16 *a* (128).

[2] Cfr. il fr. 91 e Senofonte Hipparchicos V 2: χρὴ δὲ μηχανητικὸν εἶναι καὶ τοῦ... δοκεῖν παρόντα μὲν ἀπεῖναι, ἀπόντα δὲ παρεῖναι.

35 secondo Eraclito c e r t o c o n v i e n e c h e i f i l o s o f i s i a n o i n d a g a t o r i d i m o l t e c o s e.

36 p e r l e a n i m e è m o r t e i l d i v e n i r a c q u a, p e r l'a c q u a è m o r t e i l d i v e n i r t e r r a, m a d a l l a t e r r a s i p r o d u c e l'a c q u a e d a l l'a c q u a l'a n i m a [1].

37 se pur crediamo ad Eraclito Efesio che dice che i p o r c i s i l a v a n o n e l f a n g o e g l i u c c e l l i d i c o r t i l e n e l l a p o l v e r e o n e l l a c e n e r e. COLUMELLA

38 pare secondo alcuni che (T a l e t e) p e r LAERZIO DIOGENE

35. — — — 141 p. 733. — Il Wilamowitz considera come autentico solamente εὖ - ἵστορας (*Phil. Unters.* I 215). Ma Porfirio che certo non cita Clemente, ha anche letto φιλόσοφος· ἵστωρ γὰρ πολλῶν ὁ ὄντως φιλόσοφος (*de abst.* II 49). Poichè τὸ σοφόν ha un significato tecnico, così φιλόσοφος (= ὁ φιλῶν τὸν λόγον) sarebbe una evidente novità: è parola certamente già ionica, forse creazione di Eraclito.

36. — — VI 16 p. 746.

37. COLUMELLA VIII 4 [cfr. fr. 13]. — Relatività del concetto (Gomperz).

38. DIOG. I 23 [1 A 1 Talete].

[1] Se il problema dell'immortalità dell'anima parafrasa l'affermazione che l'anima non sia che transformazione di materia, nessuno ha mai espresso più crudamente di così una concezione materialistica dello spirito e dell'universo. Ciò è del resto consentaneo alla dottrina eraclitea che l'anima sia evaporazione di umidità. Cfr. fr. 12.

primo si sia dedicato all'astronomia... e di ciò gli fanno testimonianza anche E. e Democrito.

39 nacque in Priene Biante di Teutame di cui è più gran fama che degli altri [1].

40 l'erudizione non insegna ad avere intelligenza: l'avrebbe in fatti insegnato ad Esiodo e a Pitagora ed in oltre anche a Senofane e ad Ecateo.

41 essere in fatti una cosa sola il sapere, (ciò è) conoscere la ragione [2], che governa il tutto (penetrando) nel tutto.

---

39. — I 88 [cfr. fr. 104].

40. — IX 1 [V. Test. 1 (1), cfr. Athen. XIII 610 B].

41. — — [come il fr. 40]. — Egli scherza qui con le omonimie, come ἅπτεται al fr. 26. ἓν τὸ σοφόν dev'esser confrontato con il fr. 50 ma non con il fr. 32. Parafrasi nel *De diaeta*. Ὀτέη arcaismo erudito (come presso Schopenhauer e i suoi seguaci il kantiano *als welcher*) che qui dilucida qua e là la differenza tra ὅστις ed ὅς.

---

[1] Nel testo di Diogene è detto: Anche Eraclito, di difficile contentatura (δυσάρεστος) lo (= Biante) loda, così scrivendo etc.

[2] Il testo qui non ha λόγον ma γνώμην che è più tosto una ragione conoscitiva: il Mullach traduce *mentem ea potentia praeditam*.

42 disse che Omero sarebbe stato meritevole d'esser cacciato dalle gare e bastonato e parimente Archiloco.

43 più che l'incendio conviene spegnere l'ingiuria.

44 il popolo deve combattere per le leggi come per le mura.

45 non rinverresti i confini dell'anima, per qualunque strada procedessi: tanto profonda n'è la ragione.

46 disse la presunzione[1] un'epilessia e che la vista (c') inganna.

---

42. — —. — La polemica contro Omero e Archiloco è imitazione di Senofane.

43. — — 2.

44. — —. — Cfr. fr. 113.

45. — — 7. — Cfr. PINDARO *Pyth.* X 29 ναυσὶ δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὕροις ἐς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυματὸν ὁδόν.

Secondo la traduzione di Tertulliano (*de an.* 2) πείρατα = *terminos*. Il Diels ha corretto ἰών, " Va dunque, via, cerca, tu non la troverai! „ Il pleonastico ἰών ha qui senso sarcastico. L'anima è simile in essenza al fuoco, come principio universale. Di qui per ciò il passaggio nella vita come nella morte.

46. — —. — οἴησιν non sembra appartenere alla ci-

---

[1] οἴησιν che il Diels traduce *Eigendünkel* = presunzione. F. Max Müller interpreta *opinione*, senso che par-

47 su le cose grandi non si vuol congetturare a casaccio.

ETIMOLOGICO **48** l'arco ha per nome vita e per opera la morte[1].

GALENO **49** uno per me vale le migliaia se è virtuoso[2].

---

tazione. Cfr. STERNBACH *W. Stud.* X 242, WILAMOWITZ *Herm.* 40, 134; l'autorità di Epicuro (fr. 224 Usen.) non vien presa in considerazione per l'incertezza della fonte.

47. — — 73.

48. ETYM. GEN. βίος. — Invece di τῶι τόξωι si sceglie per solito la lezione τοῦ βιοῦ (Eusth.) che non può ammettersi, di fronte all'antica tradizione grammaticale. Il doppio senso di βιός pregiudicherebbe anche con la prolessi dell'omonimo. Finalmente il dativo è eracliteo.

49. GALEN. de diff. puls. VIII 773 K [SYMMACH. ep. IX 115, THEOD. PRODR. ep. p. 20. Cfr. 55 B 24 (Democrito)].

---

rebbe più appropriato, se si consideri il rimanente del frammento, ma che rimane oscuro se accostato all'identità che v'è posta = ἱερὰν νόσον = *morbo sacro, epilessia.* Per οἴησις in senso di *presunzione.* Cfr. fr. 131.

[1] Qui vi sarebbe un gioco di parole tra βίος (vita) e βιός (arco). Il significato va probabilmente congiunto a quello del fr. 51, onde questo frammento vorrebbe dire: la tensione in che viviamo e conserviamo la vita, tende alla morte; in altre parole, la vita è il tempo che si mette a morire. Su questa specie d'identità tra la vita e la morte cfr. 21 e nota, 26, 36, 62 e nota, 76, 77, 88, etc.

[2] L'aggiunta *se è virtuoso* è accettata solamente dal Diels, poichè si ritrova in Simmaco, in Teodoro Prodromo (*epist.* ma non nel *Tetrastich.*) e non si ritrova

49 *a* negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo ed insieme non siamo. ERACLITO ALLEGORISTA

50 E. dice adunque che il tutto è ⟨uno⟩ divisibile indivisibile, generato ingenerato, mortale immortale, ragione eternità, padre figlio, dio giusto: non me ascoltando ma la ragione è saggia cosa riconoscere che tutto è uno. IPPOLITO

51 non comprendono come ciò che è diverso conspira con se stesso: concordia d'azioni contrarie come (quelle) della lira e dell'arco.

52 il tempo è un fanciullo che gioca alle pietruzze: la (sua) sovranità (è quella) di un fanciullo.

---

49 *a*. HERACLIT. alleg. 24 [dopo il fr. 62: cfr. fr. 12].

50. HIPPOL. refut. IX 9. — Non si tratta dell'onniscienza della divinità, ma della sua unità, ciò che allora, fuor del circolo orfico-eleatico, era un paradosso.

51. [cfr. 56] — — [segue il fr. 1].

52. — —. — Il governo del mondo deve apparire come un gioco fanciullesco per colui che non possiede la teoria del λόγος. In αἰών il Diels non vede nulla di Orfico.

---

nell'epigramma riportato da Diogene (cfr. Test. 1 (16)) nè in Cicerone (*ad Att.* XVI, 11). Cfr. SENECA, *ep.* 7: *Democritus ait: Unus mihi pro populo est, et populus pro uno.* A me sembra che l'aggiunta *se è virtuoso*, sia quanto si può pensare di anti-eracliteo.

53 la Guerra è madre di tutte le cose, e di tutte le cose regina, ed essa gli uni destinò ad esser Dei gli altri uomini, gli uni fece liberi gli altri schiavi.

54 l'armonia recondita è superiore all'evidente.

55 ciò che (si può) vedere udire imparare[1], io preferisco (alle altre cose).

56 sono in inganno, dice, gli uomini quanto alla conoscenza delle cose visibili quasi come Omero, che (pur) fu il più savio di tutti gli Elleni. Poichè certi ragazzi che s'andavano spidoc-

---

53. — —.

54. — —. — Ciò è Dio, l'unità trascendentale dietro il mutamento sensibile.

55. — —. — Il Covotti interpreta ὄψις ἀκοή come soggetto, μάθησις come predicato.

56. — —. — Allusione all' antico epigramma, tra Omero ed i giovani pescatori di Ios. Omero: " Cacciatori di caccia acquatica, dite, avete voi preso qualche cosa di giusto? „ I giovani: " Ciò che noi prendemmo, noi lo lasciammo, e ciò che non prendemmo lo portammo via. „

---

[1] La traduzione di questo frammento può anche essere: *di quante cose l'insegnamento (ha luogo per) la vista e l'udito*, ciò è, quanto si apprende per mezzo della vista e dell'udito etc. Cfr. Test. 23 e fr. 101*a* e 107.

chiando lo imbrogliarono con dirgli: Quanti (n') abbiam veduti e presi, tanti (ne) lasciamo, quanti (non) abbiamo nè veduti nè presi, tanti (ne) portiam via.

57 maestro dei più è Esiodo: di costui son convinti che sapesse moltissimo, là dove non distingueva il giorno dalla notte; poichè è una cosa sola.

58 il bene [è uno con] il male. I medici in fatti, dice E., tagliano, bruciano da per tutto, tormentano malamente gli ammalati e dai pazienti per giunta pretendono ricevere un compenso di cui non son meritevoli, poichè fanno le stesse cose, i rimedi e le malattie[1].

---

57. — 10. — Con disprezzo il filosofo considera i pregiudizi dei giorni buoni e cattivi nel *Le opere e i giorni* di Esiodo.
58. — —.

---

[1] Il testo è molto incerto e specie le ultime parole debbono essere corrotte. Il Diels fa di questo frammento una lunga critica e dice che è mal parafrasato. I medici sollevano solamente le malattie per mezzo delle loro buone opere: Eraclito crede che essi vi aggiungano anche il male, facciano dunque lo stesso, come la malattia e non abbisognino per ciò di nessuna speciale ricompensa. Cfr. Aristofane, *Pluto* vv. 434-435 (trad. Romagnoli):

E che medico trovi oggi in Atene?
La paga è a nulla, a nulla è pure l'arte!

59 nella vite della gualchiera la direzione retta e (la) curva (il rivolgersi dell'ordegno detto passo della vite nella gualchiera è retto e curvo: poichè gira del pari in su ed in cerchio) è una sola e la stessa.

60 la via per l'alto e per il basso (è) una sola e la stessa[1].

---

59. — —. — Il contenuto dello scolio d'Ippolito è indecifrabile. Il Diels crede si tratti di macchine da cardare usate anche come strumenti di tortura per gli schiavi, e si riserba di discorrerne tecnologicamente altrove.

60. — —. — Il processo della creazione del mondo: fuoco, acqua, terra, e viceversa.

---

[1] Cfr. PLATONE Timeo 66 C sgg.: " Il pesante poi e " il leggero si potrebbero spiegare chiarissimamente " esaminandoli in rapporto a ciò che si chiama alto e " basso. Chè, per vero, che vi siano in natura quasi due " luoghi opposti, i quali si dividano tra di loro in due " parti l'universo, l'uno in basso a cui tendano tutte le " cose che abbiano qualche volume di corpo, e l'altro " in alto, a cui tutto ciò che va, vada suo malgrado, " questo non può essere in alcun modo giusto di ritenere. " Perocchè, essendo il mondo intero di forma sferica, " le cose che distando egualmente dal mezzo sono " poste all'estremità, bisogna per necessità di natura " che siano all'estremità tutte allo stesso modo; ed il " mezzo, distando dagli estremi, della stessa misura, " si ha da considerarlo come in opposizione a tutte le " cose. Or questa essendo la natura del mondo, quale " mai sarà delle cose dette, quella che uno potrebbe " pensare come alta o come bassa, senza parere di

61 l'acqua del mare è la più pura ed (insieme) la più infetta, per i pesci bevibile e salutare, per gli uomini non bevibile e perniciosa.

62 immortali mortali, mortali immortali, vivendo di quelli la morte, di quelli la vita morendo [1].

---

61. — —.

62. — —. Questo non è detto solo degli uomiui.

" appiopparle il nome che in verità non le conviene " menomamente? Infatti il luogo che di esso mondo è " nel centro, non è giusto si dica abbia natura nè di " basso nè di alto, ma questa precisamente, che è in " mezzo; e quello che è alla periferia evidentemente " non è in mezzo, nè ha alcuna parte di se stesso che " sia in rapporto differente di un'altra col mezzo o con " checchessia che stia ad essa in opposizione. E quando " una cosa è di sua natura per ogni dove uniforme, " come si potrebbero imporle dei nomi contrari e cre" dere di parlar bene? Perocchè se vi fosse nel centro " dell'universo un corpo solido equilibrato, esso non " potrebbe portarsi mai verso alcuna delle estremità " per ciò che esse sono da tutte le parti uniformi. Ma " se uno anche camminasse intorno ad esso in cerchio, " fermandosi spesse volte antipodicamente, dovrebbe " chiamare basso e alto di volta in volta lo stesso luogo: " chè essendo il tutto, come già ora si è detto, di forma " sferica, dire che un luogo di esso sta in basso e uno " in alto, non è da uomo sensato. „ (trad. Fraccaroli). Cfr. anche il fr. 103, Test. 1 (7) e nota a q. l.

[1] Il senso di questo passo è assai oscuro. Il Bywater riporta (fr. LXVII nota) tutti i testi dai quali esso deriva, ai quali può aggiungersi quello di Luciano (Cfr. Imita-

63 parla anche di una resurrezione della carne, di questa (carne) visibile nella quale viviamo, conosce il dio che di tale resurrezione

---

63, 64, 65, 66. — —. — ἐπανίστασθαι cfr. Hom. B 85 [Eustath.] Conviene qui rammentare, che ad Eraclito piace avviluppare la sua metafisica nella lingua dei misteri, ciò che fece dire a Clemente che egli avesse derubato Orfeo *(Strom. VI* 27 p. 752). Così anche qui. Gl'iniziati ai misteri, fin che erano in istato d'impurità, dovevano giacer per terra, al buio, tutti sporchi di fango, fin che il sacerdote incaricato dell'iniziazione e che rappresentava la divinità, non li sollevava da terra, li detergeva dal fango, accendeva la loro fiaccola alla sua e li conduceva al radioso conspetto degli Dei, or mai divenuti Dei anch'essi. Così il morto, secondo Eraclito, or mai divenuto vivo, accende la sua fiaccola nella notte, è sollevato per opera del Nume dal basso mondo e rinascendo diviene, come eroe o démone, guardiano dell'umanità (cfr. fr. 26, 98 e 24, 25). Questo secondo Esiodo, Ἐ. κ. Ἡ. 107: αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος (l'aureo) κατὰ γαῖα κάλυψεν, οἳ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ἐπιχθόνιοι καλέονται ἐσθλοὶ ἀλεξίκακοι φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον. Questo privilegio regale è da Eraclito attribuito solo ai puri ed a gli eletti, a coloro che non lasciarono contaminare l'anima loro: solo l'anima ha valore dopo la morte e ciò che resta è senza valore, come il fango (fr. 107, 96). — Da E. è fermamente stabilita la conflagrazione universale come fine di questo periodo del mondo, che comprende un grande anno mondiale di 10.800 anni. Essa appare qui come un giudizio universale.

---

zioni 5). Sembra un accenno ad una specie di panteismo, di cui qualche traccia incerta può trovarsi anche altrove; ma potrebbe dedursene forse una differenza che E. abbia posto fra Dio e gli dei.

è causa, così dicendo: sorgono innanzi a colui che è là e custodi divengono vigili dei vivi e dei morti. Parla anche di un giudizio dell'universo e di quante cose sono in esso, per opera del fuoco dicendo così:

64 ogni cosa governa il fulmine, ciò è a dire dirige, poichè chiama fulmine il fuoco eterno. Dice pure che esso fuoco è dotato d'intelletto e che è causa dell'ordine dell'universo;

65 e lo chiama mancanza ed eccesso: la mancanza è l'ordinarsi del mondo secondo il fuoco, l'eccesso è la combustione generale.

66 Poichè, dice, sopravenendo il fuoco giudicherà e condannerà ogni cosa[1].

(cfr. fr. 28). καταλαμβάνειν è un antica espressione criminale (opposta ad ἀφιέναι, ἀπολύειν). Come la morte del fuoco finisce la vita del singolo e la morte del singolo, è secondo Anassimandro il castigo del delitto, per la separazione dall'infinito, così il fuoco di Eraclito vendica quel delitto con la distruzione del mondo che si forma, con la distruzione di quella speciale esistenza. In questo momento (poichè questo giudizio universale può durare solo un momento) la differenza tra Dio e Mondo, tra fuoco e non fuoco, è ridotta a zero.

---

[1] A me sembra che il Diels esageri un poco in questo suo raffronto fra le dottrine di Eraclito e quelle dei Misteri. Troppo spesso egli sembra dimenticare che nelle teorie dell'Efesio oltre al contenuto metafisico, che gli appare come il più importante, v'è anche un contenuto fisico, la considerazione del quale può singolarmente modificare certi presupposti. Conviene anche tener conto del genere delle fonti, e far luogo anche all'interpreta-

67 il nume (è) giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame (tutte le cose contrarie: questo è l'intelletto) e si muta come (fa) ⟨il fuoco⟩, (che) quante volte si mescoli con i profumi, si denomina secondo il piacere di ciascuno[1].

Isdoso **67 *a*** così il calore vitale procedendo dal sole, somministra la vita a tutte le cose che vivono. Con la qual sentenza Eraclito accostandosi, fornisce un'ottima similitudine del ragno con l'anima, della tela del ragno con il corpo. Dice: Così come il ragno standosi nel centro della tela avverte non a pena una mosca s'abbatta su qualche suo filo, e là corre di fretta come sollecito per il

67. — —. — Il prospetto più compiuto delle Antitesi, si trova presso Philo *quis rer. div. her.* 207 (III 47 sgg. Wendl.). L'espressione sacrale (?) μείγνυσθαι πυρί presso Pindar. *Thren* 129, 130 αἰεὶ θύα μειγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς. Più tardi πλησιάζειν πυρί cfr. Sext. VII 130.

67 *a*. Hisdosus Scholasticus ad Chalcid. Plat. Tim. [cod. Paris. l. 8624 s. XII f. 2]. — Scoperto dal Pohlenz *Berl. Phil. Woch.* 1903, 972. Cfr. Crisipp. 879 Arnim. Non si può distinguere se si tratti di Eraclito stesso o di una parafrasi stoica.

zione cristiana, la quale fondendo il Cristianesimo, il Misticismo e la filosofia naturale, ci ha conservato frammenti di sua scelta, intercalati in passi della propria apologetica.

[1] La lezione del testo è qui assai incerta.

restauro del filo, così l'anima dell'uomo, essendo lesa qualche parte del corpo, s'affretta a penetrare in quel punto, come (fosse) insofferente della lesione del corpo al quale è congiunta in modo saldo ed equilibrato.

68 e per ciò naturalmente E. li[1] chiama medicamenti, in quanto servono a risanare i mali e rendon le anime immuni dai guai che si produssero nella generazione. GIAMBLICO

69 io pongo adunque due specie di sacrifici: quelli offerti da uomini al tutto purificati, quali potrebbero aversi di rado e da qualche singolo, come dice E., o da pochi ben facili a contarsi; e sacrifici materiali ecc.

70 oh quanto meglio E. stimò le opinioni degli uomini giochi di fanciulli!

71 e ricordarsi anche di colui che dimentica dove la strada conduce. MARCO AURELIO ANTONINO

---

68. JAMBL. de myst. I 11.
69. — — V 15. — L'uomo perfetto viene nel mondo solo ogni anno giubilare, come il savio degli stoici ed il moderno superuomo. Forse la citazione si riferisce solo al fr. 49 di cui sarebbe una parafrasi. Cfr. SEXT. VII 329.
70. — de anima [Stob. ecl. II 1, 16].
71. MARC. ANTON. IV 46 (dopo il fr. 76).

---

[1] Qui si discorre dei sacrifici.

72 con quella ragione con la quale più constantemente hanno a che fare, con quella (ciò è) che amministra l'universo, non vanno d'accordo, e le cose in cui ogni giorno s'abbattono sembran loro straniere.

73 non si deve operare e parlare come in sogno; poichè in fatti anche allora crediamo operare e parlare.

74 non bisogna (restar sempre) come figli di babbo e mamma ciò è non saper dire altro che: Così ci hanno insegnato.

75 i dormienti credo E. dice che sono operatori e cooperatori di quanto accade nel mondo.

MASSIMO **76** 1° vive il fuoco la morte della terra e l'aria vive la morte del fuoco, l'acqua vive la morte dell'aria, la terra quella dell'acqua.

---

72. — —.
73. — —.
74. — —.
75. — VI 42. — Lo scambio della materia avviene anche senza la nostra volontà, di notte. Così noi rimaniamo in unione con il cosmo.
76. 1° MAXIM. TYR. XII 4 p. 489 [dopo i fr. 60. 62]
2° PLUT. de E. 18. 392 C.
3° MARC. IV 46 (prima del fr. 71).

Non si può riconstruire la concezione di Eraclito. Il Tocco (*Studi It.* IV 5) ha così riconstruito il brano di

2° la morte del fuoco è nascita dell'aria, e la morte dell'aria è nascita dell'acqua. PLUTARCO

3° [che] la morte della terra produce l'acqua e la morte dell'acqua produce l'aria, e quella dell'aria il fuoco e viceversa [1]. MARCO AURELIO

77 donde anche Eraclito dice che per le anime si produce dal diventar liquide o gioia o morte, ed è gioia per esse il (loro) entrar nella vita, e dice altrove che noi viviamo la morte di quelle e che quelle vivono la morte nostra [2]. NUMENIO

Massimo: ζῆι πῦρ τὸν ἀέρος θάνατον καὶ ἀὴρ ζῆι τὸν πυρὸς θάνατον· ὕδωρ ζῆι τὸν γῆς θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος. Ma probabilmente ἀήρ è un'aggiunta stoica ed Eraclito disse: ζῆι πῦρ τὸν γῆς θάνατον, ὕδωρ ζῆι τὸν πυρὸς θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.

77. NUMEN. fr. 35 Thedinga presso Porphyr. *Antr. nymph.* 10 [cfr. fr. 62]. — L'acqua è il punto di passaggio dal fuoco alla vita, dalla terra alla morte. Cfr. fr. 36.

---

[1] L'introduzione dell'elemento acqua, in questa sentenza, è forse derivata da confusioni con Empedocle e da desiderio di simmetria. Probabilmente le fonti riportate dal Diels non si riferiscono tutte e tre ad Eraclito, se bene da vari altri frammenti, fra cui il seg. fr. 77, si scorga come l'acqua, per l'Efesio, possa esser considerata se non come un elemento, al meno come uno stato.

[2] L'interpretazione fisica, materialistica che dà Eraclito a tutti i fenomeni della vita dello spirito, è esplicata in questo frammento nella più strana unità. Il Diels sembra sovraporre ad un concetto assai semplice, una precisione schematica tutta moderna che non appare fosse caratteristica dei presocratici in genere e di Eraclito in ispecie.

ORIGENE **78** poichè l'indole umana manca d'intendimento ma ne ha la divina.

79 l'uomo ha nome di bimbo da parte della divinità come il fanciullo da parte di un uomo [1].

80 convien si sappia che la guerra è comune, e la giustizia (è) lotta, e che ogni cosa per mezzo della lotta si produce e viene a mancare.

FILODEMO **81** a questo mira la disciplina dei retori con ogni sua speculazione e secondo Eraclito è principio delle lotte a coltello [2].

PLATONE **82** la più bella delle scimmie è orribile paragonata al genere umano.

---

78. ORIG. c. Cels. VI 12 p. 82, 23 Koetschau [come i fr. 79. 80 su Celso].
79. — — [dopo il fr. 78].
80. — — — 42 p. 111, 11.
81. PHILODEM. Rhet. I c. 57. 62 Pag. 351. 354 Sudh. [da Diogene lo Stoico]. — κοπίδες = coltelli da sacrificio. Sembra che qui si alluda ad una determinata persona: più tardi s'intese fosse Pitagora che Timeo difende da questo rimprovero (V. *Arch. f. Gesch. d. Philos.* III 454).
82. PLATO Hipp. maior 289 A.

---

[1] Ciò è l'uomo è un semplice per la divinità, come il fanciullo è tale per l'uomo.

[2] Forse si tratta solo di un modo di dire, che può rendersi esattamente in italiano.

83 il più saggio degli uomini vicino al nume pare una scimmia e per sapienza e per bellezza e per ogni altro rispetto.

84 mutandosi si riposa ed è penoso affaticarsi (sempre) per gli stessi (padroni) ed esserne dominati. PLOTINO

85 difficil cosa è lottare con il (proprio) impulso; poichè quando ha voglia di una cosa, (la) compera con l'anima [1]. PLUTARCO

86 ma la maggior parte delle cose divine,

83. — — — B.

84. PLOTIN. Ennead. IV 8, 1. — Plotino parla dell'anima che entra nei corpi: così gli elementi (acqua e terra) sono i padroni a cui l'anima deve render tributo. Di questa servitù degli elementi discorre anche Nicandro, cfr. Test. 14 *a*.

85. PLUT. Coriol. 22 — Non la vita ma l'anima; così il fuoco divino viene di tanto diminuito, di quanto vien concesso al corpo.

86. — — 38. — Il Diels, dal confronto con il passo più compiuto di Clemente *Strom. VI* 89, 699, induce che questo frammento dovesse suonare presso a poco così: τοῦ λόγου τὰ πολλὰ κρύπτειν κρύψις ἀγαθή· ἀπιστίηι γὰρ κτλ. È bene avviluppare quanto è più possibile il *logos*, poichè se esso non trova fede, si sottrae alla conoscenza della plebe.

[1] Ciò è vende parte della sua anima per acquistar la cosa che vuole.

secondo Eraclito, per l'incredulità sfugge alla conoscenza[1].

87 un uomo melenso suole sbigottirsi ad ogni discorso.

88 la stessa cosa c'è dentro (di noi), il vivente ed il morto e lo sveglio e il dormiente e il giovane e il vecchio: poichè questi mutandosi sono quelli e quelli viceversa mutandosi, questi[2].

89 E. dice che per coloro che sono svegli il mondo è uno e comune, e che ciascuno di coloro che dormono si rivolge ad un suo mondo particolare.

90 scambio di fuoco (sono) tutte le cose e fuoco (è scambio) di tutte le

87. — de aud. 7 p. 41 A.
88. — cons. ad Apoll. 10 p. 106 E.
89. — de superst. 3 p. 166 c.
90. — de E. 8 p. 388 E. — Circa il confronto, vedi Plato Legg. VIII 849 E ἀλλάττεσθαι νόμισμά τε χρημάτων καὶ χρήματα νομίσματος. Il Covotti riferisce il frammento alla nascita delle singole cose.

[1] Ciò è non le si conoscono perchè non si crede ad esse, e perciò non si cerca nè pur di conoscerle. Forse questo frammento è da riconnettersi al fr. 54, ma in antitesi ad esso: là si parla di conoscenza reale e qui di conoscenza formale.

[2] Questo frammento è notevole per il concetto eracliteo di unificazione fisio-psicologico a cui s'è accennato.

cose come dell'oro la roba e della roba l'oro.

91 non è possibile discendere due volte nello stesso fiume secondo Eraclito, nè due volte toccare nello ⟨stesso⟩ stato una sostanza mortale; ma per l'impeto e la velocità della mutazione [1] disperde e di nuovo compone (o più tosto nè di nuovo nè più tardi, ma allo stesso tempo si raccoglie e lascia andare) e si accosta e si allontana.

92 la Sibilla dalla bocca furente secondo Eraclito sonando cose prive di riso di ornamento di profumi attraversa con la voce migliaia d'anni per opera del nume [2].

---

91. — — 18 p. 392 B [cfr fr. 12]. — Il frammento è mescolato con una parafrasi stoica.

92. — de Pyth. or. 6 p. 397 A. — Naturalmente la Sibilla Eritrea.

---

[1] Il Diels afferma non esser chiaro qual sia il soggetto di questa seconda parte. Veramente parrebbe dover essere οὐσία avendo Plutarco, nell'epitomare, guastato i nessi originari. Forse nella seconda parte del frammento, ὀξύτης καὶ τάχυς è soggetto ed οὐσίαν oggetto, e nella fine οὐσία è soggetto.

[2] Dove si vede come Eraclito intendesse che quanto si riferisce alla religione debba esser sempre preso sul serio, anche troppo, d'onde la leggenda, più che della sua tristezza, della sua austerità quasi eccessiva.

93 il signore di cui si ha l'oracolo in Delfo, nè svela nè cela ma significa[1].

94 il sole in fatti non varcherà la misura; se no le Erinni ministre della Giustizia[2] sapranno trovarlo.

95 è meglio nascondere in fatti la (propria) ignoranza, ma ciò è difficile nella rilassatezza e nel vino.

96 poichè i cadaveri son da gettarsi via peggio del letame[3].

---

93. — — 18 p. 404 D.

94. — de exil. 11 p. 604 A. — Nel circolo pitagorico tali catastrofi si videro simboleggiate nella caduta di Fetonte. Conseguenza di ciò fu la conflagrazione universale di cui la via lattea è quanto rimane. Probabilmente Eraclito suppone, che tale disordine sia accaduto prima della ἐκπύρωσις. Il giudizio universale (fr. 66) dà allora la pena, in quanto il fuoco del sole ritorna nel fuoco generale del mondo.

95. — Sympos. III pr. 1 p. 644 f. [cfr. fr. 109].

96. — — IV 4, 3 p. 669 A.

---

[1] Forse da riconnettere con tutta la dottrina delle armonie recondite e per ciò del *logos*.

[2] Δίκη qui come altrove, fa pensare ad una concezione strumentale del *logos*, ad un'espressione concreta che esso prende in ogni fenomeno: cfr. fr. 23, 28 ed anche 80. Parrebbe l'essenza dell'ordinamento visibile dell'universo, secondo il *logos*, in tutte le sue manifestazioni, come il fuoco è quella dell'ordinamento fisico.

[3] È uno dei tanti luoghi in cui si riscontra l'influenza che Eraclito ebbe su Epicarmo, ed è quello a cui si

97 i cani in fatti abbaiano contro chi non conoscono [1].

98 le anime fiutano nell'Ade.

---

97. — An seni resp. 7 p. 787 C.

98. — fac. lun. 28 p. 943 E. — Ades " l'invisibile " è puramente una metafora per la vita oltremondana secondo Eraclito (cfr. l'*armonia recondita*) che mostra le anime come fuoco puro, riceventi dall'etere in vicinanza della luna la loro luminosa natura ignea: come gli Dei omerici si ristorano nella κνῖσα così i nasi delle anime degli eroi godono delle esalazioni terrene. Il fr. si connette con l'escatologia del fr. 26 e non ha relazione con il fr. 7.

---

riconnette, per mezzo di Ermodoro (cfr. Test. 3a, *a, b*) l'origine del *jus sepulcrorum* del diritto romano. Un epigramma di Epicarmo, in fatti, che il Diels ritiene però falso, ma che ha notevoli riscontri nei frammenti autentici del poeta, dice (cfr. Diels 13 B 64 p. 100):

εἰμὶ νεκρός· νεκρὸς δὲ κόπρος, γῆ δ' ἡ κόπρος ἐτίν·
εἰ δ' ἡ γῆ θεός ἐστ', οὐ νεκρός, ἀλλὰ θεός.

sono morto; ed (è un) morto letame, e letame è la terra: e se la terra è dio, non (son) morto, ma dio.

Il Diels rimanda, per questo fr., al fr. 63, ma non mi sembra che il riscontro sia molto esatto, poichè là pare si tratti di un' antitesi tra lo spirito e la materia, qui più tosto, di una considerazione relativa alla fisica del sistema.

[1] Probabilmente allude a coloro che disprezzano la ragione universale, fondandosi su di un lor particolare discernimento (fr. 1, 2 etc.).

99 se il sole non esistesse, quanto a gli altri astri sarebbe notte [1].

100 ..... periodi: dei quali il sole essendo reggitore e curatore limita e dirige e dichiara e rischiara le mutazioni e le stagioni che tutto portano secondo Eraclito ecc.

101 ho ricercato me stesso [2].

---

99. — Aqu. et ign. comp. 7 p. 957 A; de fort. 3 p. 98 C.

100. — Qu. Plat. 8, 4 p. 1007 D.

101. — Adv. Colot. 20, 1118 C. — Plutarco concepisce questa proposizione come il γνῶθι σεαυτόν socratico, ed egualmente Aristonimo (Stobeo 21, 7). Altri l'intendono come una testimonianza della conscienza autodidattica (cfr. Diog. IX 5).

---

[1] Non si tratta di una concezione relativa alla sensazione come nel fr. 3, ma più tosto di una considerazione su le proporzioni del fuoco.

[2] Cfr. Test. 1 (5) e nota a q. l. Può qui soggiungersi che il socratico *conosci te stesso* sembra avere un contenuto essenzialmente morale, ed il presente fr. contenere più tosto un'indicazione di metodo soggettivo e di ragguaglio, circa le funzioni conoscitive. In Diogene sembra ben distinta la doppia affermazione, d'aver E. tutto appreso da sè, e d'aver ricercato se stesso: per ciò verrebbero a separarsi l'affermazione più biografica relativa alla mancanza dell'insegnamento, e quella più scientifica, relativa all'oggetto principale su cui la ricerca si esercitò e si raccolse, ciò è la propria personalità, in ogni senso.

101 *a* possedendo noi secondo natura come due organi, con cui di ogni cosa ci informiamo e variamente operiamo, l'udito e la vista, ed essendo la vista non di poco più verace, secondo Eraclito: poichè gli occhi son testimoni più esatti delle orecchie[1]. POLIBIO

102 presso il nume tutto bello e buono e giusto, gli uomini in vece credono[2] alcune cose giuste ed altre ingiuste. PORFIRIO

103 chè è comune il principio e la fine nella periferia di un circolo[3].

---

101 *a*. POLYB. XII 17.

102. PORPHYR. su Δ 4 [I 69, 6 Schr.]. — Come Dio, è posto dunque anche il filosofo che lo conosce di là dal bene e dal male.

103. — su Ξ 200 [I 190 Schr.]. — Se bene l'espressione κύκλου περιφέρεια si trovi attribuita ad Ippocrate da Eudemo in Simplicio, il Diels ritiene che non debba sottrarsene ad Eraclito la paternità.

---

[1] Cfr. fr. 107.

[2] La sarcastica allusione nietzschiana *(jenseits von Gut und Böse)* del Diels è forse un poco avventata, quando si pensi che lo ὑπειλήφασιν (= *credono*) del testo, è di Porfirio. Forse il frammento non ha nulla a che fare con la conoscenza, ma esprime solo un giudizio di accertamento quanto alla diversità intrinseca tra il nume e gli uomini.

[3] Cfr. Test. 1 (7) e nota a q. l.

PROCLO **104** qual'è in fatti la loro mente o la loro intelligenza? corron dietro ai cantastorie ed hanno per maestro la folla non sapendo che « i più (sono) cattivi e (che) pochi (sono i) buoni ».

SCOLIO OMERICO **105** E. di qui arguisce che debba chiamarsi Omero astrologo ed anche dal luogo ove dice: « Io dico che nessuno degli uomini è stato sottratto alla moira » ecc.

SENECA **106** un giorno è pari a qualsiasi altro[1].

---

104. PROCL. in Alc. p. 525, 21 (1864) [cfr. Biante 73 a 3 ϛ]. — Come il fr. 34 è un proverbio, così Eraclito usa qui una frase attribuita a Biante, con la quale si combina il fr. 39.

105. SCHOL. HOM. AT su Σ 251. — Il grammatico che collega la considerazione di Omero astrologo (= astronomo) con le citazioni Omeriche sotto l'aspetto astrologico (che accenna alla Stoa ed a Cratete) è stato travisato dai copisti come se Eraclito stesso avesse citato il verso d'Omero. È dubbio se ed in che senso Eraclito abbia usato la parola ἀστρολόγος per Omero. In ogni modo lo ha indicato come un rappresentante di una teoria di predestinazione: v. fr. 139.

106. SENECA ep. 12, 7. — Seneca aggiunge: " *Hoc alius aliter excepit: dixit enim parem esse horis . . . alius ait parem esse unum diem omnibus similitudine.* Cfr. fr. 57.

---

[1] È una riconnessione a tutta la dottrina di parificazione universale.

*

107 cattivi testimoni per gli uomini sono gli occhi e gli orecchi di coloro che hanno anime barbare [1]. SESTO EMPIRICO

108 di Eraclito. Fra quanti di cui ho udito [2] i discorsi, nessuno è giunto a tanto da conoscere che la sapienza è una cosa distinta da tutte le altre. STOBEO

109 val meglio nascondere l'ignoranza [3] che portarla in pubblico.

---

107. SEXT. EMP. VII 126 [cfr. Test. 17 e fr. 101 a].

108. STOB. Flor. I 174 Hense. — *L'armonia recondita* di Dio (fr. 67) e la sua unità, espressa nel *logos* (fr. 102) si presentano come l'assoluto, di fronte alla dissonanza terrestre ed allo scambio. Questa idea che qui è ancora avviluppata è stata svolta da Anassagora con il νόος che μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, da Platone con la χωριστὴ ἰδέα, da Aristotele con la οὐσία χωριστή. Così il fr., come anche lo stile manifesta, è autentico e fondamentale per l'intendimento di Eraclito.

109. — — 175 [cfr. fr. 95]. — Il fr. può esser dubbio sia per il contenuto ovvio, se bene debba considerarsi sol tanto con il rimanente, sia per l'eguaglianza con il fr. 95. Forse la seconda parte è un'aggiunta ironica di qualche compilatore, ciò che non è raro nelle antologie.

---

[1] Anime, per ciò, educate in modo da non poter fare la critica della sensazione.

[2] Veramente Diogene e Suida (Test. 1 (1) 1 *a*) dicono che Eraclito non era stato discepolo di alcuno, che *non aveva ascoltato* alcuno.

[3] Il Leopardi (Pensiero LXXXVI) disse: " Il più certo " modo di celare agli altri i confini del proprio sapere, " è di non trapassarli ".

110 non (è) meglio per gli uomini che accada (loro) quanto desiderano [1].

111 Eraclito: la malattia rende dolce la salute, il male il bene, la fame la sazietà, la stanchezza il riposo.

112 il pensare (è) la più grande virtù, ed (è) saggezza dire il vero ed operare secondo natura intendendo ⟨*le sue inspirazioni*⟩.

113 comune è a tutti il pensare.

114 coloro che parlano con intelligenza convien che si fondino su ciò che è comune a tutti, come una città su la legge, ed anche più saldamente.

---

110. — — 176 [cfr. fr. 85].
111. — — 177.
112. — — 178.
113. — — 179. — La redazione asindetica fu già una difficoltà per l'antica interpunzione.
114. — — —. — La Legge è la ragione che governa lo stato, come per il mondo il *logos*. Così i singoli, nel discorso assennato, convien si fondino su la ragione universale del mondo. Il Diels congettura λέγοντας ⟨καὶ ποιοῦντας⟩ = *parlano ed operano* riferendosi ai fr. 73 e 112.

---

[1] Sembra a me un render volgare questo pensiero morale assai sottile, l'affermare, come fa il Diels, che il suo contenuto è con maggior forza espresso nel

Poichè tutte le leggi umane si alimentano da una sola legge (che è) divina; (la quale) domina tanto quanto vuole e basta a tutti e (di tutti) trionfa [1].

115 è propria dell'anima la ragione che s'accresce di se stessa [2].

116 è lecito a tutti gli uomini conoscere se stessi e aver senno.

117 un uomo quando sia ubriaco, si lascia condurre da un fanciullo barcollando e non sapendo ove vada (perchè) ha l'anima umida [3].

---

115. — — 180 a. — Da Stobeo falsamente attribuito a Socrate, con le sentenze successive.

116. — — V 6. — Manca l'antitesi ἀλλ' οὐ ποιοῦσι = *ma non fanno ciò*, che la forma eraclitea vorrebbe quanto al senso. Cfr. fr. 101.

117. — — 7.

---

fr. 85. Direi più tosto che il presente frammento significa che l'esaudimento uccide il desiderio e però lo scopo del vivere, là dove nel fr. 85 si parla di passioni in senso quasi patologico. Il fr. seguente fa pensar giusta l'interpretazione proposta, in quanto contiene come una concezione ottimistica del male.

[1] Cfr. fr. 44.

[2] Ciò è che l'anima umana con l'età cresce in intelligenza, o vero che l'anima (il pensiero, l'intelletto, il sentire, il comprendere) si accresce con l'esercizio di se stessa, nella ragione (osservazione, meditazione, etc.).

[3] Poichè è un'anima che in cui si va spegnendo o attutendo l'elemento primordiale, il fuoco. In fatti cfr.

118 raggio secco anima sapientissima ed ottima [1].

119 l'indole (è) per l'uomo il nume [2].

STRABONE **120** meglio (fa) E. e del pari più omericamente, dicendo *orsa* in vece del (cerchio) artico: i confini dell'aurora e del vespero sono l'orsa e di fronte all'orsa il limite del sereno Zeus [3]. Poichè il (cerchio) artico è il confine del tramonto e dell'aurora, e non l'orsa.

---

118. — — 8.

119. — — 104, 23 Mein.

120. STRABO I 6 p. 3. — οὖρος è *confine* o *monte*? Il senso è dubbio. È forse ἄρκτος il polo nord e οὖρος Διός il polo sud? O il monte di Zeus significa semplicemente l'altezza meridiana? αἰθρίου Διός ricorda le concezioni pitagorico-empedoclee su l'emisfero meridionale.

---

il fr. successivo, ed il fr. 76 e nota. È uno dei tanti motivi ripresi poi da Epicarmo. Cfr. EPICH. 35 Kaibel, vv. 7-8 (trad. Romagnoli):

Poi vo' via rimpinzato di vivande e di vino;
ma non l'ho mica un bimbo che mi schiari il cammino!

[1] Il senso è incerto. La lezione che sembra più probabile è αὔη ψυχὴ σοφωτάτη = *l'anima secca è sapientissima*.

[2] Cfr. PLUTARCH. Qu. plat. XIII 251 ove cita Menandro ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.

[3] οὖρος αἰθρίου Διός per corrispondere al cerchio artico, non può essere che il cerchio antartico.

121 sarebbe bene che gli Efesii s'appiccassero tutti in massa e lasciassero la città ai ragazzi, poichè essi Ermodoro uomo fra tutti loro il più valente scacciarono dicendo: Non vi sia tra noi nessuno molto valente, se no, via e con altri!

122 Avvicinamento[1] Eraclito. SUIDA

123 la natura secondo Eraclito ama nascondersi[2]. TEMISTIO

124 e parrebbe assurdo anche questo, ciò è se mentre il cielo tutto e ciascuna delle parti sono tutte in ordine e proporzione, quanto alle forme e alle forze e ai periodi, nulla (fosse) di ciò quanto ai principii, ma il bellissimo ordine del mondo (fosse,) dice Eraclito, mondezzaio versato alla rinfusa. TEOFRASTO

---

121. — XIV 25 p. 642. DIOG. IX 2 [v. Test. 1 (1)].
122. SUID. v. ἀμφισβατεῖν ed ἀγχιβατεῖν.
123. THEMIST. or. 5 p. 69. — Cfr. MANIL. IV 869 (da Posidonio) *conditur en, inquit, vasto natura recessu.*
124. THEOPHR. Metaphys. 15 p. 7ª 10 Usen.

---

[1] La traduzione qui è impossibile. Si tratta di una parola strana, ἀγχιβασίην usata da Eraclito e che nel lessico di Suida è riportata a punto perchè strana, sotto le parole corrispondenti e di uso normale.

[2] Da riferirsi a tutti i fr. ove si accenna all'*armonia recondita*.

125 anche il ciceone [1] ⟨non⟩ rimescolato si decompone.

TZETZE **125 *a*** e fa cieco Pluto..... in quanto (la ricchezza) sia cooperatrice non della virtù ma della malvagità. Per ciò anche Eraclito l'Efesio, per maledir gli Efesii, non per augurar loro il bene: Non vi manchi (mai) la ricchezza, disse,

---

125. — de vert. 9.
125 *a*. TZETZES ad Aristoph. Plut. 88 [Ambros., Paris.].

---

[1] κυκεών il Monti e il Pindemonte, da Omero, traducono *una bevanda*. il Bonghi, da Platone, *cucheone*. Era una bevanda che serviva per nutrimento ed anche per rinfrescare e rafforzare il corpo: oggi si direbbe un riconstituente. Platone (Rep. 408 trad. Bonghi) dice: " O non ricordi che a Menelao dalla ferita che Pandaro " gl'inflisse

" spremuto il sangue, farmachi soavi
" sparsero sopra;

" e quello che poi bisognava o bere o mangiare, nè lo " prescrissero più a lui che a Euripilo, per essere i " farmachi adatti a sanare uomini prima delle ferite " sani e regolati nel regime, anche se immediatamente " bevessero il cucheone? „. Questa bevanda aveva anche un uso speciale nelle cerimonie dei misteri eleusini, nè è inopportuno avvertirlo a proposito di Eraclito che con i misteri ha molti rapporti (cfr. la bibliografia ed i fr. 5, 14, 15, 54, 63, 68, 69, 92, 93, 104, 123, su i misteri e su accenni a dottrine mistiche, e le note del Diels). In fatti il passaggio dalla ricerca al ritrovamento di Persefone nei misteri era segnato dal godere che si faceva dopo il precedente digiuno, del ciceone, di cui gl'ingredienti eran gli stessi che Demeter dopo la

o Efesii, affinchè siate (sempre) convinti di malvagità [1].

---

lunga mestizia aveva finalmente gustato nella casa di Celeo in Eleusi. Troviamo la ricetta in Omero:

Λ 624 τοῖσι δὲ τεῦχε κυκειῶ εὐπλόκαμος Ἑκαμήδη,
. . . . .
628 ἥ σφωιν πρῶτον μὲν ἐπιπροΐηλε τράπεζαν
καλὴν κυανόπεζαν ἐύξοον, αὐτὰρ ἐπ' αὐτῆς
χάλκειον κάνεον, ἐπὶ δὲ κρόμυον, ποτῶι ὄψον,
ἠδὲ μέλι χλωρόν, παρὰ δ' ἀλφίτου ἱεροῦ ἀκτήν,
632 πὰρ δὲ δέπας περικαλλές. . . . .
. . . . .
638 ἐν τῶι ῥά σφι κύκησε γυνὴ εἰκυῖα θεῇσιν
οἴνωι Πραμνείωι, ἐπὶ δ' αἴγειον κνῆ τυρὸν
κνήστι χαλκείηι, ἐπὶ δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνεν,
641 πινέμεναι δ' ἐκέλευσεν, ἐπεί ῥ' ὤπλισσε κυκειῶ.

la ben chiomata Ecamede a lor ciceone apprestava,
. . . .
trasse ella prima loro innanzi una tavola, bella,
dai piè d'azzurro acciaio, levigata; un paniere di rame
poscia vi pose e dentro cipolla ch'è stimolo al bere,
con fresco miele e ancora tritume di sacra focaccia,
di poi una coppa (dispose) bellissima . . . . .
. . . .
ove per lor meschiava la donna alle dee somigliante
vino di Pramne e in esso grattava formaggio caprino
con grattugia di bronzo, e bianca farina spargeva:
e li chiamava a bere, chè il ciceone era pronto.

Circe (κ 233-6) compone il ciceone con cacio, farina, miele e vino Pramnio, aggiungendovi i suoi farmachi affatturati. Si tratta in somma di un complicatissimo *cocktail*. Cfr. anche l'Introduzione a p. 24.

[1] Il Diels che non ha voluto tener conto delle epistole pseudo-eraclitee ha poi accettato nelle aggiunte alla seconda edizione del primo volume, che si trovano nella prefazione alla seconda edizione del secondo, come

126 le cose fredde si riscaldano, il caldo si raffredda, l'umido s'asciuga, l'arido s'inumidisce.

Frammenti dubbi falsi o falsificati.

ANATOLIO **126 *a*** secondo la ragione dei tempi la settimana coincide con la luna ma sta da parte nelle orse, due significati della Memoria immortale[1].

COM. AL TEETETO **126 *b*** Epicarmo che aveva conversato con i Pitagorici, trovò e certe altre gravi (dottrine) e la dottrina del crescere (del mondo). E considera secondo il detto di Eraclito: « Una cosa

126. — schol. ad exeg. II p. 126 Herm.

126 *a*. ANATOL. de decade p. 36 Heiberg (*Annales d'histoire* Congrès de Paris 1901. 5 sezione). — Anatolio collega il frammento con le sette fasi della luna.

126 *b*. ANONYM. IN PLAT. Theaet. [Berl. Klassikert. 2] 71, 12 a p. 152 E [13 A 6 (Epicarmo)]. Lezione e supplementi incerti. Cfr. Test. 1 (21).

frammento autentico questo passo che fu indicato dallo Zuretti il quale lo riconnette al fr. 121. Ora nel testo il frammento suona così: μὴ ἐπιλίποι ὑμῖν [l. ὑμᾶς*] πλοῦτος. Ἐφέσιοι, ἵν' ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι. E nella ep. VIII (p. 77, 2 Byw.; cfr. la traduzione) si legge: μὴ ἐπιλίποι ὑμᾶς τύχη, ἵνα ὀνειδίζησθε πονηρευόμενοι.

[1] Sia nella nota al fr. 4 *a* (in *Her. v. Eph.* 32) sia in quella a p. 666 del secondo volume dei *Vorsokr.* il Diels espone a lungo la critica di questo passo incomprensibile. Il testo è così guasto che non se ne può trarre alcun significato plausibile.

in un modo, un'altra in un altro, sempre cresce secondo ciò in che sia manchevole[1] ». Se dunque nessuno cessa mai dallo scorrere e dal cambiar d'apparenza, le sostanze divengono sempre differenti secondo il flusso incessante.

127 egli disse a gli Egizii: se sono Dei, perchè li piangete? se li piangete, non dovete ritenerli per Dei[2]. ARISTOCRITO

128 che Eraclito vedendo gli Elleni recar doni a gli Dei, disse: Pregano le statue degli Dei (che) non odono, come se potessero udire, (che) non ricambiano, come ⟨se potessero ricambiare⟩, (che) non ⟨chiedono, come se⟩ potessero chiedere.

129 Pitagora di Mnesarco s'applicò all'indagine più d'ogni altro uomo e LAERZIO DIOGENE

---

127. ARISTOCRITUS Theos. 69 [dopo il fr. 5]. — Il fr. in cattivo stato conservato da Epifanio, è variante di un apoftegma senza valore storico, già attribuito a Senofane.

128. — — 74. — Cattiva variante del fr. 5 dovuta probabilmente ad una estensione patristica.

129. DIOG. VIII 6. — Il Diels ritiene il fr. non autentico sia perchè esso serve a garantire una notoria falsi-

---

[1] Cfr. fr. 31, 65.

[2] Troppo riguardoso verso la divinità è Eraclito perchè gli si possa attribuire questo frammento.

avendo scelto tali scritti ne trasse la propria sapienza, erudizione, scienza cattiva [1].

GNOMOLOGIE **130** Non conviene far tanto ridere da sembrare ridicolo. (Lo) disse Eraclito.

131 E. disse (che) la presunzione è un regresso del progresso [2].

---

ficazione di scritti di Pitagora, sia perchè è arduo riferire ταύτας τὰς συγγραφὰς ad ἱστορίην, sia in fine perchè non si ha notizia certa di scritti di Pitagora. Sembra ricomposto dai fr. 40 e 81.

130. GNOMOL. Monac. lat. I 19 (Caecil. Balb. Wölfflin p. 18). — Lo stesso pensiero è espresso da Aristofane in PLATO Symp. 189 B, come sentenza adattato ed attribuito al filosofo " piangente „.

131. — Paris. ed. Sternbach n. 209. — Stobeo attribuisce la sentenza a Bione (stoico). Cfr. fr. 46. Questo fr. ed i successivi sino al 136 derivano da gnomologie di dubbia veridicità. Contenuto e forma non mostrano in nessun luogo impronta autentica.

---

[1] Forse questo frammento che contradice se stesso ed il fr. 40, contiene due sole parole autenticamente eraclitee, le due ultime πολυμαθείην κακοτεχνίην.

[2] SHAKESPEARE Hamlet *(Act. II. Sc. II.) ... old men .... have a plentiful lack of wit,* .... Cfr. anche ep. VII nota a p. 188. Sono espressioni che bilanciano due contenuti antitetici. Forse quella che si trova nell'ep. VII giustificherebbe qualche attendibilità a questo fr., tanto più se si tenga presente il fr. 46.

132 gli atti d'onoranza assoggettano dei ed uomini.

133 gli uomini malvagi sono avversari dei veridici [1].

134 l'educazione è per gli educati un altro sole.

135 disse che la strada più breve per giungere alla vera fama è di diventar bravo.

136 Di Eraclito: le anime spente in battaglia sono più pure che (quelle spente) nelle malattie. SCOLIO AD EPITTETO

137 scrive dunque: poichè è sorte destinata assolutamente..... [2]. STOBEO

---

132. — Vatic. 743 n. 312 Sternb.
133. — — 313. — Cfr. fr. 28, 112.
134. — — 314. — Attribuito altrove a Platone.
135. — — 315. — Cfr. XENOPH. Mem. I 7, 1.
136. SCHOL. EPICTET. Bodl. p. LXXI Schenkl. — Si tratta probabilmente di uno scherzo bizantino sul fr. 24.
137. STOB. ecl. I 5, 15, p. 78, 11 (da Aët. I 27, 1. V. Test. 8). — È complemento di un placito di Aetio, probabilmente un'aggiunta di Stobeo che si riferisce a Crisippo, ma nel ms. il passo è confuso e lacunoso.

---

[1] Il Diels intende in vece: " cattivi uomini sono gli avversari dei veridici „ ciò che veramente dice poco.

[2] Non ostante il dubbio del Diels, questo passo ha un suono di autenticità, se non quanto alla forma, per

COD. PARIS. **138** Di Eraclito filosofo su la vita: Qual sentiero della vita alcuno taglierebbe ecc.

COD. MUTIN. **139** di Eraclito filosofo In torno alle origini degli astri. *Principio:* Poichè dicono alcuni esser posti per origini; *Fine:* lo volle chi lo fece [1].

---

138. COD. PARIS. 1630 p. XIV f. 191^{r} = Anth. Pal. IX 359. Stob. flor. 98, 57 = Posidipp. ep. 21 p. 79 Schott.
139. COD. MUTIN. 11 p. XV f. 88.v [Catal. Codd. astrol. graec. IV 32] *Falsificazione astrologica del tempo cristiano sotto il nome di Eraclito.*

---

lo meno quanto al contenuto. Una considerazione del fato non può disconoscersi in Eraclito: cfr. in fatti Imitazioni 1 (5), etc.

[1] Il Diels ha tralasciato molte notizie ben più importanti, per dar luogo a questi ultimi frammenti che non hanno alcun valore.

III.

Imitazioni.

1 (5) Tutte le cose procedono e le divine e le umane, alternandosi in alto e in basso: il giorno e la notte sino al massimo e al minimo; come la luna procede a un massimo ed a un minimo, accessione di fuoco e d'acqua, ⟨così⟩ verso la maggior lunghezza o la maggior brevità (procede) il sole [1]. Ogni cosa (è) la stessa e non (è) la stessa: luce (è lo stesso che) Zeus, tenebra (lo stesso che) Ade, luce Ade, tenebra Zeus. Le cose di là vengono qui, le cose di qui là, in ogni stagione, in ogni terra esercitando quelle la funzione di queste e queste la funzione di quelle. E ciò che fanno non sanno e ciò che non fanno credono di sapere: e ciò che vedono non conoscono e pure ogni cosa avviene per una necessità divina, sia ciò che vo- IPPOCRATE

1. HIPPOCRATES de Victu I 5-24 [VI 476 sgg. Littré].

[1] Il testo è corrotto: forse questo passo, posto in relazione con quanto l'autore ha detto nel precedente § 3 che non il Diels ma il Bywater riporta, significa che il crescere ed il calare della luna dipendono da un'accessione di acqua e di fuoco.

gliono sia ciò che non vogliono. E mentre quelle cose s'aggirano qui e queste là, mescolandosi fra di loro, ciascuna compie la propria parte fatale e verso il più e verso il meno. E a tutte incombe la distruzione per opera reciproca, alla maggiore dalla minore, alla minore dalla maggiore, e l'accrescimento alla maggiore (viene) dalla più piccola, ed alla più piccola dalla maggiore.

(6) E le altre cose tutte e l'anima dell'uomo e il corpo del pari, l'anima (universale) le ordina. E penetrano nell'uomo parti di parti e intieri d'intieri, aventi mescolanza di fuoco e d'acqua, quali per prendere quali per dare: e quelle che prendono (lo) fanno minore, quelle che danno (lo fanno) maggiore. Degli uomini segano un legno: uno spinge l'altro tira e tutti e due fanno la stessa cosa: e facendo di meno fanno di più. Tale (è anche la) natura umana: parte spinge, parte tira; parte dà, parte riceve: e quello cui dà, (si fa) di tanto maggiore, e quello da cui prende, (si fa) di tanto minore. E ciascuno conserva il proprio posto e ciò che va al meno si ritira al luogo minore, ciò che procede al più mescolandosi si muta al posto maggiore. E le cose estranee ⟨e⟩ non omogenee sono espulse dal posto che loro non spetta.

Ed ogni anima s'aggira avendo le sue proprie parti e maggiori e minori; ⟨ma quanto a sè⟩, non bisognevole di aggiunta o di sottrazione di parti ben sì bisognevole di posto per l'aumento o la diminuzione di ciò che ha già,

compie ciascuna cosa a cui s'accinga e riceve ciò in cui s'imbatte.

Poichè le cose che non sono omogenee non possono rimanere nei luoghi non appropriati. Vagano in fatti senza intendere ma quelle che sono reciprocamente dello stesso pensiero conoscono ciò cui s'aggiungono. Le omogenee infatti s'aggiungono alle omogenee, e le eterogenee lottano e combattono e si separano le une dalle altre. Per ciò l'anima dell'uomo nell'uomo s'accresce e non in altro essere. E anche da gli altri grandi animali egualmente ciò che si separa reciprocamente si separa per effetto di violenza [1].

(7) Ma gli altri animali li lascerò da parte e dirò dell'uomo. Entra nell'uomo l'anima che ha mescolanza di fuoco e d'acqua, e (v'entrano pure) le parti del corpo dell'uomo [2]. (Tutto ciò, e femina e maschio e multiplo e diverso, si nutre e s'accresce con lo stesso nutrimento con cui cresce l'uomo). Ed è necessario che le parti abbiano tutto ciò che vi s'introduce: poichè ciò di cui fin da principio non vi fosse dentro parte, non s'accrescerebbe perchè vi accedesse molto o poco nutrimento poichè non avrebbe

[1] Il Bywater ha un testo diverso, che suona così: " Per ciò l'anima dell'uomo nell'uomo s'accresce e non " in altro essere anche (se si tratti) degli altri grandi " animali. Egualmente (accade di) quante cose, in altro " modo dalle altre si separano per effetto di violenza „.

[2] S'intende potenzialmente, in germe.

che accrescere [1]. Ma avendole (esso corpo) tutte, ciascuna cresce nel luogo proprio assorbendo nutrimento dall'acqua arida e dal fuoco umido, e parte essendo spinta dentro, parte fuori. Come quando gli artigiani segano il legno: uno tira, l'altro spinge facendo la stessa cosa. Spingendo (quelli) sotto va in su e ⟨viceversa⟩ giù: poichè non sarebbe ammesso l'andar giù fuor di ⟨proposito⟩: ma chi faccia con violenza (fuor di proposito) del tutto fallisce: tale il nutrimento dell'uomo: questo tira, quello spinge: introdotto dentro con la violenza scappa fuori. Ma chi sforzi fuor di proposito la sbaglia del tutto.

(8) E ogni cosa [2] conserva il suo posto tanto tempo (quanto ne occorre per) che il nutrimento non (lo) tolleri più nè abbia spazio sufficiente per lo (sviluppo) massimo possibile. Allora (ogni cosa) passa a un maggior spazio, maschi e femine, allo stesso modo inseguite dalla forza e dalla necessità [3]; e quanto abbia compiuto da prima la sorte assegnata, tanto da prima si se-

[1] Vuol dire che quando una parte manca sin dal principio, non si forma in seguito e che se v'è una parte o materia superflua o non omogenea, non si accresce per verun nutrimento.

[2] Il Littré fa precedere questo capitolo dalle seguenti parole: " *A chaque développement les éléments du corps* " *se séparent pour se mêler de nouveau. Comparaison* " *fort obscure de l'harmonie de ce développement avec* " *l'harmonie musicale* ".

[3] Empedocle imagina una funzione assai simile per la generazione (Fr. 67 D [21 B p. 193-4]).

para ed allo stesso tempo si mescola: in fatti ciascuna cosa prima si separa ed allo stesso tempo si mescola. E avendo mutato posto e trovata quella giusta armonia che ha tre accordi, percorrendo insieme (gli accordi) tutti, (l'essere) vive e cresce per le stesse cose per le quali (viveva e cresceva) anche prima. Se però non trovi l'armonia, nè l'accordo dei (suoni) gravi con gli acuti si produca nel primo accordo nè nel secondo nè nel totale, in quello d'ottava, tutto il tono, uno solo facendo difetto, è vano [1]: poichè non vi sarà concerto: ma passa dal maggiore al minore prima dell'ordine, così che non si sa quel che si fa.

(9) I maschi dunque e le femmine come gli uni e le altre si producano lo spiegherò nel seguito del discorso. Qual di questi sia (il sesso) cui accada di venire e che consegua armonia, essendo umido è mosso per (opera del) fuoco. Ed essendo mosso si accende e si appropria il nutrimento da gli alimenti e dall'aria che sono entrati nella donna: da principio (ciò avviene) da per tutto egualmente fino a che (il corpo) è ancora tenue, ma sotto (l'azione) del movimento e del fuoco s'inaridisce e si solidifica: solidificato si consolida torno torno e il fuoco racchiuso non ha più nutrimento sufficiente per attrarre e non espelle l'aria per la densità della (superficie)

---

[1] Il testo è riconstruito dal Littré, con questa avvertenza: " *Ma conjecture est fort hasardée, mais le passage* " *est desespéré* „.

circonstante: onde consuma l'umido che ha dentro. Adunque le (parti) solide per natura in ciò che è formato e le aride non vengono consumate dal fuoco per il nutrimento, ma si fortificano e si condensano man mano che l'umido le abbandona e son quelle che si chiamano ossa e nervi. Ed il fuoco dall'umido mescolato (e) mosso dispone il corpo conforme a natura secondo questa legge: a traverso le (parti) solide ed aride non può procacciarsi le vie d'uscita di lunga durata, per ciò che non ha nutrimento, ma (lo) può a traverso le (parti) umide e molli: poichè queste sono per lui di alimento; ed anche in queste (parti si trova) una aridità (che) non (è) consumata dal fuoco: e queste si raccolgono reciprocamente. Adunque il fuoco che è chiuso nel luogo più interno, ed è il più abondante, e si è praticato la via più grande. Poichè là dentro era la maggiore umidità la quale (è) ciò che si chiama ventre, e di là si perdette, poichè non aveva nutrimento (dal) di fuori, e praticò le vie dell'aria ed il condotto e la distribuzione del nutrimento. Il (fuoco) poi intercettato nel resto del corpo si procacciò tre circolazioni: la parte del fuoco che era più umida, in quelle parti che si chiamano vene cave, ⟨***⟩ e nel mezzo di queste, quanto rimane dell'acqua raccogliendosi si coagula e ciò (è) quel che vien chiamato carni.

(10) In una parola esso stesso il fuoco in servizio di se stesso ogni cosa dispose adeguatamente nel corpo, imitazione dell'universo, il piccolo rispetto al grande, il grande rispetto al

piccolo: l'addome più grande del resto (come) dispensario dell'acqua arida e umida, per darla a tutte le parti e per riceverla da tutte, con la virtù (stessa) del mare (che è) nutrimento a gli animali conformi ad esso, rovina ai non conformi. In torno ad esso [1] una concrezione di acqua fredda e umida, via d'uscita dell'aria fredda e calda, imitazione della terra che transforma quanto vi cade per entro: e parte consumando, parte accrescendo procacciò una dispersione d'acqua leggera e di fuoco aereo, invisibile e visibile, separazione del condensato, in cui tutte le cose che vi si apportano giungono ciascuna a manifestazione secondo la (sua) sorte predestinata. Ed in ciò ⟨il⟩ fuoco si procacciò tre circolazioni che si toccano l'una con l'altra e di dentro e di fuori: le une verso le cavità degli umori (secondo le) proprietà della luna, le altre [verso la superficie esterna], verso la crosta circonstante, (secondo le) proprietà degli astri, altre in fine in mezzo, estendentisi e dentro e fuori. Il fuoco più caldo e più forte, che tutto domina, regolando ciascuna cosa secondo la natura, è inaccessibile alla vista e al tatto. In questo (è l')anima, (l')intelligenza, (il) senno, (la) crescita, (il) sonno, (lo) svegliarsi; questo ogni cosa incessantemente governa e quinci e quindi senza riposarsi mai [2].

---

[1] Ciò è all'addome.

[2] Questo rapporto tra l'uomo e il mondo, microcosmo e macrocosmo, è ribadito per disteso da Platone nel Timeo.

(11) Ma gli uomini non sanno dalle cose apparenti specular su le invisibili. Se bene in fatti si servono di arti simili alla natura umana, non (le) conoscono. Però che il senno degli dei ha loro insegnato ad imitare le loro (opere), sapendo ciò che fanno, non sapendo ciò che imitano: poichè tutto ciò che è eguale è diseguale, tutto ciò che si conviene si disconviene, ciò che parla non parla, ciò che ha intelligenza è inintelligente, il modo contrario di ciascuna cosa è con essa concorde; in fatti la legge e la natura in base a cui noi operiamo qualunque cosa, non s'accordano essendo concordi. E la legge se la diedero da se stessi gli uomini, senza sapere su che la davano, mentre la natura di tutte le cose gli dei l'hanno ordinata. Ciò che dunque gli uomini hanno posto non resta mai fermo allo stesso modo nè giustamente nè ingiustamente [1]; ma ciò che posero gli dei, eternamente riman giusto, quanto alle cose giuste e quanto alle ingiuste: questa è la differenza.

(12) Mostrerò ora che le pubbliche arti sono simili ai casi dell'uomo (sian questi) evidenti o celati. La divinazione è una cosa di questo genere: per mezzo delle cose palesi conosce le celate, e per mezzo delle celate le palesi, e per mezzo di ciò che è quel che sarà e per mezzo di ciò che è morto ciò che è vivo; e per mezzo di chi non intende colui che sa capisce sempre

[1] Significa che nè il giusto nè l'ingiusto, secondo quanto è stabilito da gli uomini è assoluto, ma si cambia.

giustamente e chi non sa capisce ora a un modo ora a un altro. In ciò si viene a imitare la natura e la vita dell'uomo; un maschio congiungendosi con una femina fa un bambino: da ciò che è evidente conosce ciò che è oscuro, che ⟨ha concepito⟩: così sarà la mente dell'uomo invisibile e pur conoscitrice di ciò che è visibile. Di fanciullo si cangia in uomo: dal presente conosce l'avvenire. Il morto non è eguale al vivo: (ma) dal morto conosce il vivo. Il ventre non comprende. Da lui (però) comprendiamo che ha sete o fame. Sono le stesse le condizioni dell'arte divinatoria e della natura umana: per quelli che sanno (tutt'e due) tornano sempre giusto, per quelli che non sanno, ora ad un modo ora ad un altro.

(13) [Gli strumenti del ferro] con arte fondono il ferro per mezzo del fuoco, constringendo il fuoco con l'aria: gli sopprimono il nutrimento che aveva e fattolo soffice lo battono e lo constringono; e per mezzo del nutrimento di un'altra acqua diventa forte. Lo stesso risente l'uomo dal maestro di ginnastica. Il fuoco è privato del nutrimento che aveva, constretto per opera dell'aria. Fatto soffice è battuto, strofinato, purificato. E col condurvi sopra d'altronde acqua è fatto forte.

(14) Anche gli scardassieri fanno lo stesso: pigiano con i piedi, báttono, tirano: facendo tali oltraggi fanno più forti (le cose oltraggiate); tagliando la cimatura e intrecciando le fanno più belle: lo stesso è il caso dell'uomo.

(15) I calzolai dividono le cose intere in parti e delle parti fanno cose intere: e tagliando e bucando rendon sano ciò che è guasto. Lo stesso è il caso dell'uomo: dal tutto divide le parti e da parti riunite nasce un tutto. Bucati e tagliati nelle parti guaste dai medici risanano. E anche questo è proprio dell'arte medica: toglier via ciò che fa male e sopprimendo la causa del travaglio dar la salute. La natura fa questa stessa cosa da se sola: chi è seduto si affatica per alzarsi, chi si muove si affatica per riposarsi. E altre tali cose ha la medicina.

(16) I falegnami segando, uno spinge e uno tira: nell'uno e nell'altro modo fanno la stessa cosa. [Trapanano e uno tira e uno spinge] (e) quando premono, una cosa va su una giù: (e) facendo (una cosa) minore (ne) fanno (una) maggiore [1]. Imitano la natura dell'uomo: l'alito da un lato tira dall'altro spinge: in doppia guisa fa la stessa cosa: questo è spinto in giù quello sale su. Da un'anima sola divisa se n'hanno più e maggiori e più grandi e più piccole.

(17) I construttori di case da parti discordi fanno cose concordi; ciò che è arido inumidendo ciò che è umido asciugando, ciò che è

[1] Il senso è complesso: prima vuol dire che quando due uomini segano, uno da una parte spinge e fa azione contraria a quello che sta dall'altra parte, e che tira, ma ambedue fanno la stessa cosa: poi vuol dire che allo stesso modo, quando uomini segano una tavola, al termine del loro lavoro avranno fatto due tavole minori da una maggiore.

intiero dividendo, ciò che è diviso riunendo. Se non fosse così (la cosa) non sarebbe come deve. Imitano il regime dell'uomo; ciò che è arido inumidendo ciò che è umido asciugando; ciò che è intiero dividendo, ciò che è diviso riunendo: queste cose tutte differenti s'accordano.

(18) [Per la musica occorre anzi tutto servirsi di uno strumento per il quale (uno) possa mostrar ciò che vuole]. Gli accordi armonici degli stessi (suoni) non son gli stessi: dall'acuto e dal grave, eguali di nome, non eguali di suono. Quanto maggiore è la differenza, tanto maggiore è l'accordo, quanto minore è la differenza tanto minore è l'accordo. Se uno facesse suoni tutti eguali, cesserebbe il piacere. I maggiori e più variati cambiamenti, danno il maggior piacere. I cuochi preparano cibi per gli uomini componendo insieme ogni sorta di cose diverse che s'accordano, e (pur venendo) da gli stessi (elementi) non (son) le stesse, cibo e bevanda per l'uomo: se tutto facessero uniforme non vi sarebbe piacere e non andrebbe bene se raccogliessero tutto insieme in una cosa sola.

Nella musica i suoni si colpiscono quali in alto quali in basso. La lingua imita la musica, riconoscendo il dolce e l'acido di ciò che vi cade sopra, ciò che è in accordo e ciò che è in disaccordo. Colpisce [i suoni] in alto e in basso [1], e non son giusti nè i suoni in alto col-

[1] Ciò è li fa risuonare con la lingua. Anche Rossini faceva (e non solo a parole) similitudini fra la musica

piti in basso nè quelli in basso (colpiti) in alto: (se) la lingua è ben accordata con l'armonia si ha piacere, (se) non è accordata disgusto.

(19) I cuoiai tirano, sfregano, pettinano, risciacquano. Eguale è la cura dei fanciulli.

I tessitori tessono procedendo in cerchio; dal principio tornano là d'onde hanno cominciato. Eguale circolazione è nel corpo: d'onde incomincia ivi va a finire.

(20) Lavorano l'oro: battono, lavano, fondono: a fuoco dolce, non a fuoco violento, (l'oro) si coagula: ottenutolo, se ne servono per tutti gli usi. L'uomo trebbia, monda, macina il grano, e avendolo passato al fuoco, se ne serve. (Passato) a un fuoco violento non si confà al corpo, sì bene se a un (fuoco) dolce [1].

(21) Gli statuari riproducono l'imitazione del corpo, [a eccezione dell'anima] ma nulla producono che abbia intelletto, (e lo compongono) d'acqua e di terra, inaridendo ciò che è umido, e inumidendo ciò che è arido. Tolgono a ciò che sovrabonda aggiungono a ciò che difetta, dal più piccolo facendolo crescere fino al più grande. Lo stesso è anche dell'uomo; cresce dal minimo al massimo, togliendo da ciò che sovrabonda, aggiungendo là dove è difetto, inumi-

e la cucina. Tutta la *Physiologie du goût* di Brillat Savarin sembra lo sviluppo di questo passo eracliteo.

[1] Allude alla cottura del pane che portata ad un fuoco troppo ardente, lo rende carbonizzato e però incomestibile.

dendo ciò che è arido e inaridendo ciò che è umido.

(22) I vasai fanno girar la ruota, e (questa) non si sposta nè innanzi nè in dietro, (e pur) va contemporaneamente nelle due direzioni. Questa è un'imitazione della rotazione dell'universo. Per questo rotare essi producono gli oggetti più svariati nessun dei quali è eguale all'altro (se ben siano) delle stesse (sostanze) e (fatti) con gli stessi strumenti. Lo stesso è degli uomini e degli altri animali: nell'atto stesso della rotazione fanno tutte le cose con le stesse (sostanze) e con gli stessi strumenti tutte diverse, da cose umide producendo cose aride e da aride umide.

(23) La grammatica è una cosa di questo genere: composizione di figure, segni della voce umana, facoltà di ricordare le cose passate, di indicare ciò che è a farsi. La conoscenza ha luogo per sette figure: sia l'uomo che conosce grammatica sia quello che non la conosce, riescono a fare le stesse cose tutte. Anche le sensazioni umane hanno luogo per sette figure: l'udito per il suono, la vista per gli oggetti visibili, il naso per l'odore, la lingua per i sapori buoni o cattivi, la bocca per pronunciare, il corpo per il tatto, i meati per l'uscita e l'entrata dell'aria fredda o calda: per questi mezzi (è data) a gli uomini la conoscenza, (senza questi mezzi) l'ignoranza.

(24) E l'educazione (consiste in) questo: insegnano a violar la legge secondo la legge, a

esser ingiusti giustamente, a ingannare, a rubare, a rapire, a far violenza, le cose più turpi [come] le più belle. Chi non fa tutto ciò (è) cattivo, chi fa tutto ciò (è) buono.

Qui si dimostra la stoltezza delle moltitudini: mirano queste cose e giudicano uno buono tra tutti, e gli altri, cattivi: molti ammirano, ma pochi discernono.

Andando al mercato gli uomini fanno la stessa cosa: s'ingannano l'un l'altro comprando e vendendo: chi più inganna è ammirato. E quando bevono e delirano fanno la stessa cosa. Corrono, lottano, combattono, rubano, ingannano: uno è preferito fra tutti.

L'arte degli attori inganna gente che sa (di essere ingannata): altro dicono e altro pensano: entrano ed escono gli stessi e non gli stessi. È dato anche all'uomo dire una cosa e farne un'altra, lo stesso non essere lo stesso, e avere ora una, ora un'altra opinione.

Così adunque tutte le arti hanno qualcosa di comune con la natura umana.

2 (1) Alimento e specie d'alimento (sono) una e molte.

(2) Ed accresce e fortifica e ingrassa e assimila e disassimila ciò che (è) in ciascuno secondo la natura di ciascuno e (secondo) la facoltà originaria.

---

2. – de nutrimento [IX 98 sgg. L.]

(42) [Gell. III 16, 7]. Circa il tempo della gravidanza.

(8) Alimento (è) ciò che nutre, alimento (è) ciò che è buono (a nutrire), alimento (è) ciò che potrà (nutrire).

(9) (Il) principio di tutte le cose (è) uno e la fine di tutto (è) una e principio e fine son la stessa cosa.

(12) Nuoce e giova per riscaldare le cose: per raffreddare nuoce e giova: per la forza nuoce e giova.

(14) Umori... spontanei e non spontanei, spontanei per noi, e non spontanei per la causa: per la causa alcuni evidenti altri oscuri ed alcuni efficaci, altri inefficaci.

(15) La natura basta per tutto a tutti.

(17) Tutto ciò è una natura sola e non una: tutto ciò è molte nature ed una sola.

(19) Nell'alimento una medicina (è) ottima, nell'alimento una medicina (è) pessima: ottima e pessima secondo i casi.

(21) Il nutrimento non (è) nutrimento se non può (nutrire), il non nutrimento (è nutrimento) se è pur tale da nutrire: nutrimento di nome e non di fatto, nutrimento di fatto e non di nome.

(23) Uno (è) il confluire, uno il conspirare, tutto (è) simpatia: quanto al complesso tutte le cose, quanto alla parte le parti che in ciascuna parte (servono) per la funzione (loro).

(24) Il grande principio giunge alla parte estrema, dalla parte estrema giunge al grande principio: (è) una sola natura essere e non essere.

(40) Il concorde discorde, il discorde concorde, latte estraneo ben accetto, latte proprio nocivo; latte estraneo dannoso, latte proprio utile.

(42) (I feti) di otto mesi sono e non sono. Durante questi divengono e per il più e per il meno, e per il tutto e per le parti: ma non molto e più per il più e meno per il meno.

(45) Una è la via per l'in su e per l'in giù.

3. Giambi *di Scitino di Teo* in torno alla natura.

PLUTARCO 1. *a*. ...., della lira

che accorda

Apollo bel figlio di Zeus, tutta, il principio e la fine
congiungendo e per plettro luminoso ha la luce del sole.

CLEMENTE *b* (costoro non lessero) il filosofo Cleante il quale senz'altro chiama il sole plettro. Poichè quando sorge appoggiando i raggi come per battere il mondo, guida la luce verso l'armonioso sentiero, e dal sole vuol significare anche gli astri.

STOBEO 2.

..... il tempo, di tutto

ultima cosa è e prima, raccoglie in se stesso ogni cosa
ed è e non è uno; chè sempre a pena si mostra già fugge,
e si presenta lo stesso a se stesso da strada contraria
Per noi domani è ieri in fatto e ogni ieri è domani[1].

---

3. SCITÍNO DI TEO (4° secolo) Cfr. **1** 16.

1 *a* PLUT. de Pyth. orac. 16 p. 402 A.

b cfr. fr. 51 e CLEM. Str. V 8, 49 p. 674 P.

2 STOB. ecl. I 8, 43 p. 108, 6 W.

---

[1] Ho tradotto in esametri, se bene la lezione in prosa di Stobeo, sia adattata dal Diels in tetrametri trocaici.

4. STOBEO (CLEANTE)

A te in ver questo cosmo tutto che involge la terra
obedisce dovunque lo guidi e a te liberamente
sta soggetto: ministro tal di possa tue immobili mani
tengono, la saetta guizzante infocata perenne!
Chè sotto la sua sferza si sgomenta ogni cosa in natura
cui la comun ragione[1] tu dirigi, che per ogni dove
s'aggira alla gran (fiamma) meschiando le piccole luci.

5. — E tu che hai che piangi, buon uomo? Io credo che ti farebbe bene chiacchierare un po'. — *Eraclito*: (Io piango) perchè stimo, o straniero, che le cose umane sian tutte miserande e lamentevoli e che non ve ne sia alcuna che non sia soggetta alla morte; perciò io li compiango e mi lamento. E le cose del presente non le stimo grandi, e quelle che accadranno nel tempo futuro (le reputo) del tutto dolorose, intendo dire le conflagrazioni e la LUCIANO

4. CLEANTH. fr. 537, 3-9 Arnim (Inno a Zeus) da STOB. I. 12 p. 25 W.
5. LUCIAN. Vit. auct. 14.

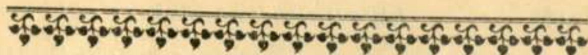
dal Bywater in trimetri giambici, dal Meineke in scazonti, e dallo Schuster solamente, in esametri.

[1] Non sembra inopportuno ricodare qui la *runa* delle credenze Scandinave, la quale significa tanto il dardo quanto la parola. Nella leggenda ellenica questa identità può trovarsi, più plasticamente rappresentata, nella favola di Abari, sacerdote di Apollo. Scita o Iperboreo, che dal suo patrono aveva ricevuto una freccia d'oro con cui cavalcava per aria, percorrendo l'Ellade e profetando. Cfr. JAMBLICH. Vita Pyth. 19, 28.

fine del mondo: questo mi duole e che non vi sia nulla di durevole e che ogni cosa s'aggiri come in una miscela e tornin lo stesso letizia tristezza, conoscenza ignoranza, grande piccolo, il su e il giù quanto gira e si scambia nel gioco del tempo. — E che è il tempo? — *Er.*: Un fanciullo che scherza, gioca a dadi ⟨vincendo e⟩ perdendo. — E che cosa sono gli uomini? — *Er.*: Dèi mortali. — E che gli Dei? — *Er.*: Uomini immortali. — Ma, bello mio, dici tu enigmi o componi indovinelli? Poichè da vero come il Loxia nulla spieghi semplicemente. — *Er.*: Poichè non m'importa nulla di voi. — Per ciò dunque non ti comprerà nessun che pensi rettamente. — *Er.*: Ed io mando tutti in massa alla malora, e quelli che comprano e quelli che non comprano. — Questo guaio non è lontano dalla pazzia.

EPISTOLE PSEUDO ERACLITEE

(BYWATER, p. 70-79).



EPISTOLE PSEUDO ERACLITEE

I.

Il re Dario figlio d'Istaspe manda un saluto ad Eraclito Efesio uomo sapiente. In torno alla natura hai steso un discorso scritto difficile a intendersi e ad interpretarsi, il quale in alcuni luoghi spiegato secondo la lettera, mi pare debba contenere valore di teoria su l'universo e su le cose che in esso avvengono, dipendenti dal divino movimento. Ma su le più (il tuo libro) lascia in dubbio, onde pur coloro che molto son versati nelle lettere elleniche e quanti si son dedicati allo studio ed alla ricerca delle cose celesti, sono incerti sul retto intendimento e valore di quanto hai scritto. Il re Dario d'I-staspe vuole dunque partecipare del tuo insegnamento e della tua instituzione logica. Vieni per ciò subito al mio conspetto e alla mia reggia. Poichè gli Elleni non paiono accorgersi per lo più degli uomini sapienti e transcurano ciò che costoro ben sanno esporre alle attente audi-

zioni o riflessioni. Presso di me adunque ti sarà data ogni distinzione, ed ogni giorno avrai cortese e riguardoso trattamento e vita conforme ai tuoi insegnamenti.

II.

Eraclito d'Efeso al re Dario figlio d'Istaspe, salute. Quanti sono su la terra si tengono lontani dalla verità e dal retto operare e per loro triste stoltezza si danno alla cupidigia e alla vanagloria. In quanto a me, essendomi dimenticato d'ogni malvagità e fuggendo il fasto cui sempre invidia si congiunge anche per esser circondato di vanità, non verrò nel paese di Persia, contentandomi del poco che mi talenta.

III.

Il re Dario a gli Efesii. Gran bene per la repubblica è un uomo saggio: con parole e con leggi rende le anime buone, opportunamente indirizzandole al bene. Voi in vece avete esiliato Ermodoro, migliore non solo di tutti voi, ma anche di tutti gli Joni, apponendo turpi accuse ad un'anima retta. Se dunque aveste in mente di muover guerra al re di Persia (vostro) signore, preparatevi pure — che io manderò tale esercito cui non potrete resistere: poichè è turpe per un grande sovrano non assister gli amici — ma se poi non volete tentar nulla di tutto ciò, richiamate Ermodoro e rendetegli il

patrimonio, rammentando quanti beneficii per la stima che io feci di lui, abbiate da me ricevuto, minori tributi avendo per voi ordinato di quelli che pagavate e molto territorio avendovi dato oltre quello che prima possedevate. Delle quali cose sembra che non vogliate serbar gratitudine, se no non avreste bandito Ermodoro, l'amico del re. Inviatemi dunque dei messi che mi dicano il giusto su ciò che apponete a Ermodoro, affinchè se egli sia convinto di male intenzioni sia punito e se in vece voi, io vi riduca a miglior consiglio e v'impedisca per l'avvenire dall'errar più contro uomini saggi. Poichè ciò giova al re vostro ed a voi. [Salute].

IV.

Eraclito a Ermodoro. Non star più a crucciarti con i tuoi, o Ermodoro. Euticle, figlio di quel Nicofonte che due anni or sono depredò il tempio della dea, mi ha accusato d'empietà, soprafacendo con la sciocchezza uno che gli sta ben innanzi per sapere, perchè dice che avendo io fregiato del mio nome l'altare cui ero preposto, volli di uomo che ero dichiararmi dio. Dunque sarò giudicato da un empio in mezzo a gli empi. O che ti pare? Ch'io possa esser stimato pio da costoro quando in torno a gli dei penso il contrario di ciò che credono essi? Se uomini ciechi avessero a giudicar della vista, direbbero che il vedere è cecità. Ma, o stolti, insegnateci prima ciò che è dio, se accusando

d'empietà volete che vi si creda. Dov'è dio in fatti? Segregato nei templi? Siete ben pii se collocate dio nelle tenebre! Un uomo si apporrebbe ad ingiuria se gli dicessero che è di sasso; e di dio, si dirà vero ripetendosi il ritornello che è nato nelle cave? Ignoranti, non sapete che non c'è dio fatto con le mani nè che abbia una base, nè un recinto, ma tutto l'universo è tempio per lui, adorno d'animali, di piante, di stelle? *ad Eracle l'Efesio*, scrissi su l'altare, dando a voi per concittadino questo dio, e non *ad Eraclito Efesio!*[1] Se non v'intendete di lettere non è empietà mia, la vostra ineducazione: imparate la saggezza e intendetela. Ma non volete, ed io non vi sforzo. Invecchiate con la vostra ignoranza e godetevi dei vostri danni. Eracle non nacque come uomo? Anzi, come Omero va falsamente spacciando, fu pur uccisore d'ospiti[2]. Ma che cosa lo fece dio? Il suo proprio valore e le nobilissime sue opere che tante fatiche compirono. Ed io dunque, o uomini, non son forse anch'io valente? Ho fatto male a chiedervelo, poichè se pur rispondeste il contrario, son valente lo stesso. Ed anche a me venne fatto di condurre a termine molte difficilissime imprese: ho vinto i piaceri, ho vinto

---

[1] La questione s'aggira in torno ad un gioco di parole che non può riprodursi in italiano. ΗΡΑΚΛΕΙ ΤΩΙ ΕΦΕΣΙΩΙ fu preso per ΗΡΑΚΛΕΙΤΩΙ ΕΦΕΣΙΩΙ.

[2] Forse allude alla distruzione di Pilo ed all'uccisione di Neleo e dei suoi figli, di cui all'Iliade Λ 670 etc.

le ricchezze, ho vinto l'ambizione, abbattei la viltà, abbattei l'adulazione, non mi sta a petto il timore, non mi resiste l'ubriachezza, mi teme la tristezza, mi teme l'ira: contro tutto ciò ho lottato e posso ben da me incoronarmi, poichè da me stesso fui dominato e non da Euristeo. Non cesserete dunque di oltraggiar la saggezza, apponendo a noi i vostri errori e le vostre accuse? Se poteste rivivere tra cinquecent'anni [1] trovereste Eraclito ancora vivo e di voi nè pure la traccia del nome. Vivrò quanto le città e le nazioni per la mia saggezza, nè si farà silenzio su di me, ed anche se la città degli Efesii sarà distrutta e tutti gli altari deserti, saranno ricettacoli della mia memoria le anime degli uomini. Ed io pur condurrò in moglie Ebe, non già quella di Eracle chè quella sempre sarà di lui, ma un'altra che sarà per me. Molte (spose) genera virtù e una ne diede a Omero e un'altra a Esiodo e quanti siano valenti a ciascun di essi disposa la gloria della saggezza. Non son dunque pio, o Euticle, io che solo conosco dio e non sei tu dunque impudente, che credi di saperlo, ed empio, che stimi tale uno che non è? Se non fosse stato eretto l'altare di dio, dio non sarebbe? E se è eretto per ciò che non sia dio, dio esiste lo stesso, così che sono i marmi

[1] Di qui si desume che queste epistole sono del primo secolo, ciò che dà loro un diritto di testimoniarci l'autenticità dei residui eraclitei che contengono, ben più di molte fra le altre fonti.

i testimoni di dio? Ma le opere convien prendere a testimoni, come il sole, la notte e il giorno che testimoniano di lui, come ne testimoniano le stagioni, e tutta la terra fruttificando ne è testimonio, e il circolo della luna, opera di lui, testimonianza celeste.

V.

Eraclito ad Anfidamante. Siamo ammalati, o Anfidamante, d'idropisia: in modo che tutto ciò che è in noi è in potere del male; l'eccesso del caldo è febbre, l'eccesso del freddo è paralisi, l'eccesso d'aria è soffocazione, l'eccesso d'acqua è l'umida malattia onde soffro io ora. Ma l'anima è alcun che di divino che mette in armonia queste cose. La salute è la prima cosa e la natura è il miglior medico. Poichè la primitiva semplicità non va a imaginare ciò che le è contrario [1], ma più tardi gli uomini imitando chi una cosa chi un'altra vennero a chiamare (tali imitazioni) saggezze e insipienze. Io se conosco la natura del mondo, conosco anche quella dell'uomo, conosco le malattie, conosco la sanità. Da me stesso mi medicherò, imiterò dio che agguaglia le sproporzioni del cosmo incaricandone il sole. Eraclito non soccomberà al morbo, il morbo soccomberà al senno di Eraclito. Anche nell'universo ciò che

[1] Ciò è l'istinto cerca ciò che gli giova e non si sbaglia.

è umido inaridisce, ciò che è caldo si raffredda. La mia saggezza conosce le vie della natura, conosce anche come si ponga fine alla malattia. Che se il corpo lo preverrà nell'esser sommerso [1], scenderà nel (luogo) fatale. Ma non vi scenderà l'anima, poichè essendo cosa immortale, sollevandosi volerà al cielo, e mi s'apriranno le case celesti e denuncerò gli Efesii: non sarò cittadino fra gli uomini, ma fra gli dei e non erigerò altari ad altri, ma gli altri a me, nè mi minaccerà Euticle d'empietà, ma io lui di bile. Si meravigliano come Eraclito sia sempre triste, non si meravigliano come gli uomini siano sempre malvagi. Rallentate un po' la malvagità ed io sorriderò subito. Quantunque ora nella malattia mi son fatto più benigno poichè non m'incontro con gli uomini, ma sono ammalato da solo. Ecco che l'anima profetizza la sua liberazione da questa prigione, e scosso da sè il corpo, uscendo a galla torna con la memoria ai luoghi della patria [2] d'onde, discendendo, si rivestiva del corpo che si muta; questo (corpo) mortale, che sembra a gli altri vivere condensato insieme di umori e di bile e di siero e di sangue [e] di nervi e di ossa e di carni. Poichè se le passioni non avessero trovata la punizione, forse che, abbandonato

---

[1] Se, ciò è, l'acqua dell'idropisia farà traboccare il vaso del corpo, prima che si possa applicare il rimedio.

[2] Concetto più mistico che cristiano. La patria è il cielo, come anche in Empedocle che si ritiene esule dalla patria celeste.

il corpo, non saremmo già da un pezzo usciti di lui [1]? Sta sano.

VI.

Allo stesso. Convennero i medici, o Anfidamante, molto premurosamente in torno alla mia malattia, senza che (però) conoscessero nè l'arte nè la natura come quelli che dell'una cosa nè pur volevano (sapere), dell' altra si imaginavano, e tutte e due le ignoravano. Nulla di più fecero che ammollirmi il ventre palpandolo come un otre. Altri volevano anche curarmi, ma non lo permisi perchè per primo discorso chiesi loro la ragione della malattia e non me la diedero così che non loro di me, ma io fui da più di loro: — Come dunque — dissi — potreste essere artisti nel suonare il flauto se foste rimasti al di sotto di un che non lo sa suonare? Mi curerò io da me, oppure voi, quando però m'avrete insegnato come da abondanza di pioggia si possa fare siccità. — Essi non compresero nè pure la mia domanda e tacquero non sapendo trar partito dalla loro scienza. Mi accorsi che anche gli altri non costoro ma fortuna, li guarì.

---

[1] Se le passioni non si fossero esse stesse procurata la punizione ciò è il desiderio di restare nel carcere del corpo, etc. Vale a dire: noi saremmo già esciti dal corpo se il restarvi non fosse la giusta punizione che le passioni nostre ci hanno procurata. È approssimativamente il pensiero che svolge nel famoso monologo Amleto, sotto tanti aspetti somigliante ad Eraclito.

Operano empiamente costoro, o Anfidamante, simulando arti che non possiedono e prestando cure che non sanno e ammazzando la gente in nome della scienza, facendo ingiuria alla natura e all'arte. È turpe convenir della propria ignoranza, ma è più turpe (professare) una scienza che non si possiede. Che piacere provano ad ingannare? Forse per arricchirsi per mezzo dell'inganno? Farebbero meglio a mendicare: moverebbero al meno a compassione, mentre ora sono odiati e per il danno e per l'inganno. Le altre scienze sono più semplici, si sbugiardano subito: le più elette son le più difficili a confutarsi. Nella città io non mi ero mai accorto di costoro. Nessun d'essi è medico, ma son tutti impostori e ciurmadori, che vendono per danaro le fandonie dell'arte. Uccisero Eracleodoro mio zio e si presero la mercede, costoro che non hanno saputo dirmi la ragione della mia malattia, nè come dall'abondanza di pioggia possa prodursi la siccità. Non sanno che nel mondo dio cura i grandi corpi, eguaglia le loro sproporzioni, ricongiunge ciò ch'è spezzato, sostiene, prevenendo, ciò che vacilla, raccoglie ciò che è sparso, rende splendido ciò che è indecente, rinserra ciò che è stato preso, insegue ciò che fugge, di luce illumina le tenebre, limita l'infinito, impone forma a ciò che è amorfo, riempie di vista ciò che era insensibile. Poichè penetra per tutto l'essere, adattando, plasmando, sciogliendo, rassodando, fondendo. L'arido lo fonde nell'umido e lo porta a scioglimento; ed evapora le umi-

dità e condensa l'aria rarefatta e continuamente le cose che sono in alto le abbassa, quelle che sono in basso le esalta. Questa è la cura del mondo ammalato. Ciò io imiterò in me stesso: e il resto lo lascio andare [1].

VII.

A Ermodoro. Vengo a sapere che gli Efesii son per introdurre una legge illegalissima contro di me. Poichè non si dà legge contro un solo, ma giudizio. Non sanno gli Efesii che il giudice è diverso dal legislatore. E ciò è meglio in quanto (il legislatore) è più spassionato (poichè dispone) contro chi commetterà (il delitto, persona ancora) ignota, mentre il giudice vede il giudicando, da cui la passione non è mai disgiunta. Sanno, o Ermodoro, che io ho congegnato con te le leggi e vogliono esiliarmi, ma non prima che io li abbia convinti d'aver pronunciato ingiustamente: colui che non ride e odia ogni cosa umana, prima del tramonto esca dalla città, questo vogliono decretare, e nessuno v'è che non rida, o Ermodoro, se non Eraclito, e per questo mi scacciano. O cittadini, non volete dunque imparar la ragione per la quale non rido mai? Perchè odio, non gli uomini ma la

[1] Questa lettera, che ricorda molto la guerra mossa ai medici nell'ultimo periodo della sua vita da Molière, si riconnette alle Test. 1 (3, 4, 5) fr. 58, 111, Imit. 1 (15). In su la fine, da un certo punto in poi, la lettera muta stile ed argomento

loro malvagità. Per ciò formulate la legge così: — Se alcuno odia la malvagità esca dallo stato, — e per il primo me n'andrò. Andrò volentieri in bando non dalla patria ma dalla cattiveria. Riformate il decreto. Se in vece convenite che Efesii e malvagità son tutt'uno, e (pensate) che io vi odii, come non sarei io più giusto legislatore se coloro i quali fanno sì che Eraclito per la malvagità non rida mai, condannassi ad escir dalla vita o più tosto ad esser multati di diecimila denari se vi cruccia di più l'esser colpiti nei denari? In questo consiste per voi l'esilio, in questo la morte [1]. Mi avete fatto ingiuria togliendomi ciò che dio mi diede e mi esiliate ingiustamente. O che per questo innanzi tutto vi amerò, poi che da me esiliaste ogni mitezza e non cessaste di provocarmi con decreti e bandi? E rimanendo nella città, forse che non m'esilio da me stesso da voi? Di chi son complice in adulterio, in omicidio, in ubriachezza, in corruzione? Non mando in rovina, non faccio ingiustizia a nessuno affatto e nella città vivo solo. Tale solitudine me l'avete fatta per la vostra malvagità. Forse il vostro commercio rende buono Eraclito? No, ma Eraclito voi, la città. Ma non volete. Ed io voglio però e son legge a gli altri, ma essendo uno solo, non basto a punire tutta la città. Vi meravigliate che io non rida mai ed io (mi stupisco) di coloro che ri-

[1] Cio è, per gli Efesii pena più grave che non l'esilio o la morte è il toccarli nei denari.

dono perchè godono di fare ingiustizia, mentre converrebbe che si attristassero, poichè non operano giustamente. Datemi occasione di ridere in pace, così da non farvi la guerra nei tribunali, avendo per armi le lingue, avendo rubato i beni altrui, corrotto donne, avvelenato amici, commesso furti sacrileghi, esercitato il lenocinio, essendo stati colti in flagrante spergiuro, avendo menato busse, pieni chi di un male chi di un altro [1]. Riderò forse vedendo uomini che fanno tali cose (quanto voi ridete vedendo ad esempio) vestiti e barbe e teste transcurate [2], (riderò forse vedendo) una donna che coi farmachi ha affrettato [3] il parto, o adolescenti cui furon mangiate le sostanze o un cittadino a cui fu rapita la moglie o una fanciulla a forza sverginata nelle veglie notturne, o un'etéra (che) non (è) ancor donna e (che) delle donne fa già la parte, o un ragazzo per impudicizia amante di tutta la città, o i frutti degli ulivi sprecati in unguenti, o il vuotar col dito nei conviti il soverchio cibo

---

[1] Di qui in poi il testo è assai guasto, così che la traduzione è quasi congetturale.

[2] Ciò che è fra parentesi è supplemento mio per spiegare il *passage desespéré*. Poichè non sembra che gli Efesii a cui Eraclito rimprovera la mollezza ed il vizio, dovessero andar transcurati quanto al vestito, alla barba, alla testa. Cfr. fr. 13 e nota.

[3] Il Bywater ha γυναῖκα φαρμακέως ἐπειλημένην τέκνου che non ha senso e il Westermann γυναῖκα φαρμάκοις ἐπειγομένη τόκον che precisa meglio l'accusa dei procurati aborti, e secondo questa lezione abbiamo tradotto.

mangiato... [1], o il dispendio nei cibi e i ventri che straboccano, o i popoli che le grandi questioni discutono dalla scena [2]? O riderò delle vostre vere guerre [3] quando, trovati pretesti d'ingiuria, vi ammazzate l'un l'altro, infelici, di uomini divenuti belve, con flauti e trombe eccitati per mezzo della musica a sensi che alla musica sono contrari, e il ferro degli aratri, e il più giusto strumento dell'agricoltura viene apprestato per stragi e morti, e da voi s'ingiuria la divinità con il chiamare Atena guerreggiatrice ed Ares omicida, e schierandovi a fronte in campo, uomini contro uomini, vi augurate reciproci macelli, punendo come disertori coloro che non si macchiano di strage e onorando come valorosi coloro che più sguazzarono nel sangue? I leoni non s'armano l'un contro l'altro, nè i cavalli dan di piglio alla spada, nè potresti vedere un'aquila corazzata contro un'altra aquila! Non hanno alcun altro strumento di guerra, ma per ciascuno le membra sono anche armi, per alcuni le corna, per altri il becco, per altri le ali, [per

---

[1] ἢ τοὺς ἐν συνδείπνοις γινομένους διὰ δακτύλων πλεíονας. Così il Bywater e lo Hercher il quale non traduce; ἢ τὰς ἐν σ. γινομένοις διὰ δακτυλíων παροινíας Bernays; ἢ τὰς ἐν σ. κενουμένας διὰ δακτύλων πλησμονάς Doehner, e secondo quella lezione abbiamo tradotto: l'autore attribuisce a gli Efesii anche la corruzione dei Romani.

[2] Qui segue un periodo di una riga, da cui non si cava alcun senso.

[3] Ciò è delle vostre liti nelle quali or mai fate consistere la guerra.

altri la rapidità], per questi la grandezza, per quelli la piccolezza, per questi la grossezza, per quelli il nuoto, e per molti l'animo [1]. Nessuna spada fa rallegrare gli animali irragionevoli, poichè vedono in se stessi custodita la legge di natura e non negli uomini . . . [2] E perchè desiderate voi il fine delle guerre? Forse che per ciò mi farete cessare dallo sconforto? In che modo? O non anzi di più (mi sconforterò)... [3] essendo voi miei concittadini, la terra devastata, e la città saccheggiata, la vecchiaia calpestata e le donne rapite e i bambini strappati alle braccia (dei genitori), e i talami contaminati, e le fan-

---

[1] πνεῦμα sarebbe propriamente *il soffio*, ma significa anche *il coraggio*. Così come ἄνεμος = *vento* ed anche *soffio (di passioni)* e θυμός = *fiato* ed anche *sentimento violento*, corrispondono, in latino, ad *animus* in significato solo spirituale, ed a *fumus* in significato solo materiale, con un'inversione rispetto ai significati originari del greco. Non solo questa, ma altre considerazioni fra cui l' Ἄχρι τίνος con cui s' inizia l' ep. IX e che somiglia assai all'esordio ciceroniano *Quousque tandem* fanno pensare che l'autore di queste lettere fosse un latino che si esercitava in componimenti greci, o certo al meno un greco che sapeva bene il latino.

[2] Segue un altro passo disperato. μᾶλλον δὲ τοῦτο πλέον ἂν εἴη παράβασις, ἐν κρείττοσι τὸ ἀβέβαιον hanno il Bywater e lo Hercher il quale traduce: *Quamquam magis hoc conduceret, vitium est in praestantioribus inconstantiae*. Il Bernays propone: μᾶλλον δὲ τοῦτο δέον ἂν εἴη. ἡ παράβασις ἐν κρείττοσι. τὸ ἀβέβαιον δὲ τέλος πολέμων. Forse vuol dire che l'errore è più grave in coloro che la pretendono di più.

[3] Qui il Bywater segna giustamente una lacuna.

ciulle prostituite, e i ragazzi fatti femine, e gli uomini liberi posti ai ferri, e i templi degli dei abbattuti, e i sacrari gentilizi distrutti, e gli inni alle opere empie, e le azioni di grazie a gli dei per l'ingiustizia? Di ciò non rido. In pace guerreggiate con le parole, in guerra trattate con il ferro: voi con le spade vi fate ragione. Ermodoro è cacciato per le leggi che scrisse, Eraclito per l'empietà è esiliato. Le città son deserte di rettitudini, i deserti sono folla per fare ingiustizia [1]. Le mura stanno a significare la malvagità degli uomini e servono ad escludere la vostra violenza: tutti circondate le case con altre mura di soverchieria: quelli di dentro nemici, ma cittadini, quelli di fuori, nemici ma stranieri. Tutti avversari, nessun amico. Posso io ridere vedendo tanti nemici? L'altrui ricchezza stimate vostra, le altrui donne tenete per vostre, fate schiavi i liberi, divorate ciò ch'è vivo, violate le leggi, consacrate con la legge l'illegalità, ed ogni atto vostro è violenza, in tutto ciò che non vi resiste. Quelli che sopra tutti son stimati segni della giustizia, le leggi, son indizio d'ingiustizia. Poichè se non vi [2] fossero, vi dareste liberamente alla perversità; ed ora in vece se anche vi frena un poco la paura della punizione, siete convinti di ogni scelleraggine.

[1] Cfr. il fr. 131 e nota. Probabilmente vuol dire che le città quanto alla giustizia sono deserte, ma questi stessi deserti, quanto all'ingiustizia, sono affollati. C'è un gioco di parole o meglio di significati e di contenuti.

[2] Cfr. fr. 23 ove ταῦτα è spiegato da questo passo.

VIII.

Allo stesso. Fammi sapere, o Ermodoro, quando hai stabilito di partir per l'Italia. Cortesemente t'accolgano gli dei e gli spiriti protettori di quella regione. Sembrava sogno che i diademi di tutto il mondo, avessero ad accedere alle tue leggi e, secondo il costume dei Persiani, a venerarle, prostrati bocca a terra; ma in vero esse eran state fissate del tutto seriamente. Ti venereranno gli Efesii quando non sarai più, quando le tue leggi avranno imperio su tutti, ed allora saranno forzati a servirsene. Poichè dio tolse loro il potere ed essi stessi si stimarono degni di servaggio. Questo ho appreso anche da gli antenati. Tutta l'Asia divenne possesso del re (di Persia) e tutti gli Efesii ne furono il bottino. Non sono avvezzi alla vera libertà, all'imperio. Ed ora come è naturale, obediranno a quanto lor si comanda, e se non obediranno, saran battuti. Gli uomini biasimano gli dei perchè non li colmano di ricchezze e non biasimano il proprio stolto comportarsi. È da ciechi non accettare i beni che dà il nume. Tra molte cose la Sibilla disse anche questo: — Dalla terra Jonia è per venire un saggio in Italia. – Tanti secoli fa ti conobbe quella Sibilla, o Ermodoro, e allora fosti, ma gli Efesii nè anche ora voglion vedere colui, che fu veduto dalla verità per mezzo della donna inspirata. Fosti attestato per saggio, o Ermodoro, ma gli Efesii contradicono alla testimonianza di dio. Sconteranno la loro

protervia, ed ora la scontano contaminandoci di cattivi consigli. Dio non punisce togliendo la ricchezza, ma anzi ne dà di più ai malvagi affinchè avendo di che peccare siano convinti di colpa ed essendo cresciuti in sostanze, portino in berlina la loro malvagità. La povertà è come un copertoio [1]. Non v'abbandoni la fortuna affinchè operando da malvagi siate poi svergognati. Ma lasciamo stare costoro, e tu fammi sapere il tempo della (tua) partenza. Voglio trovarmi con te assolutamente, e ragionare alcune brevi cose in torno a molti altri affari ed alle leggi stesse. Te ne scriverei se non facessi di tutto perchè (tali cose) rimangano segrete ; e nulla tanto si tace come quando da uno a uno è sussurrato, e sopra tutto da Eraclito a Ermodoro. Molti non differiscono dai vasi crepati, in quanto non possono tener nulla, ma per la loro loquacità, lasciano scorrer fuori le parole. Gli Ateniesi, come quelli che sono autoctoni, conobbero la natura degli uomini, i quali essendo nati dalla terra, hanno (un) intelletto che qualche volta fa le crepe. Li educarono per mezzo dei misteri a custodire i segreti, affinchè tacciano per terrore, e non per giudizio e non sia grave all'anima l'esercizio del tacere [2].

---

[1] Ciò è la povertà nasconde la malvagità latente, non potendosi questa manifestare come nei ricchi e nei potenti.

[2] Anche questa epistola, come la VI (cfr. la nota a p. 190) ad un certo punto si muta in una serie di sentenze, così che è evidente in essa la contaminazione.

IX.

Allo stesso. E fino a quando, o Ermodoro, gli uomini saranno malvagi e non solo ciascuno per conto suo, ma anche gli stati interi? Gli Efesii mandano in esilio te ottimo degli uomini. Perchè? Forse perchè compili leggi in cui si dà il godimento dei diritti civili ai liberti ed il diritto degli onori ai figli di costoro? Ma il cittadino legittimo non diventa buono [1] in seguito a un giudizio ma vi è constretto dalla nascita e pur . . . essendovi constretto, spesso rimane cattivo; ma coloro che essendo stati approvati son fatti degni della cittadinanza testimoniando con l'ordine di lor vita la parità dell'onore, oh quanto valgono di più, quelli che sono inscritti cittadini per il loro merito! I Lacedemoni, tra le altre anche per questa (ragione) son lodevoli, che non per scritture scelgano gli Spartiati, ma per il regime di vita. E se venga uno Scita, o un Triballo, o un Paflagone, o un senza patria e s'assoggetti alla severa constituzion di Licurgo, è Lacedemone, così che ciascuno che sia retto da tale governo, ovunque va porta in se stesso la patria e la dappocaggine va in bando da tutto lo stato, anche se (il malvagio) sia inscritto nel bel mezzo delle colonne (onorarie). Nè credo vi sia Efesio alcuno, se non fosse Efesio come un cane o un bue, ma l'uomo

[1] ἀγαθός ciò è *capace di diritto.* Poco più oltre il Bywater segna una lacuna: non così lo Hercher.

Efesio, se è buono, (è) cittadino del mondo. Poichè terra comune a tutti è quella, in cui legge non è una parola scritta ma dio, ed in cui chi transgredisce a ciò che deve, è tenuto per empio: ma più tosto non transgredirà se, avendo transgredito, non potrà nascondersi. Molte sono le Erinni della giustizia, vigili dei peccati. Si ingannò Esiodo dicendole trentamila: sono poche e non bastano alla malvagità dell'universo; il più è viltà. Miei concittadini son gli dei e abitando con gli dei per merito di virtù, so quanto grande sia il sole là dove i malvagi non san nè pure di essere. Forse che gli Efesii si vergognano d'esser buoni schiavi? (È) naturale: poichè essi son cattivi liberi, i quali soggiacciono a passioni illiberali. Cessino (d'esser) quali sono ed ameranno tutti, per l'eguaglianza della virtù. Che pensate, o uomini, se Dio non avesse fatto schiavi nè i cani, nè le pecore, nè gli asini, nè i cavalli, nè i muli, ma avesse fatto schiavi gli uomini? E perchè egli aggravò di servitù i migliori, non vi vergognate di questo che della vostra empietà è fatto e nome? Quanto migliori degli Efesii sono i lupi e i leoni! Non si fanno schiavi l'un l'altro, nè l'aquila compra l'aquila, nè il leone il leone perchè gli faccia da coppiere, nè il cane castra il cane, come voi il Megabizo della dea, temendo per la verginità di lei che sia un uomo quel che (ne) celebra i riti. A meno che non crediate essendo empi verso la natura, d'esser pii verso il simulacro. Affinchè per primo il sacerdote privato della virilità imprechi a gli dei,

sospettate d'impudicizia anche la dea, se temete di farla servire da un maschio. Dicon gli Efesii: — Uno schiavo non sieda presso di me, e non ceni con me. — Ed io dirò più giusta sentenza: sieda con me e ceni con me il giusto (anche se schiavo), anzi sieda prima di me e sia più onorato; chè non è la fortuna che agguaglia, ma la virtù. In che v'offende Ermodoro ricordando a gli Efesii che son tutti uomini e che nessuno per la fortuna deve insuperbire oltre la natura? Solo la viltà rende schiavi, solo la virtù fa liberi, e degli uomini nessuno. E se anche per voler di fortuna comandate ad altri che son buoni, voi poi siete gli schiavi per la concupiscenza, soggetti ai vostri propri padroni. E non temete, o uomini, che la città si riduca a pochi abitanti? Forse che introdurrete moltitudine straniera quando convien che coloro che son da voi introdotti e mantenuti divengan buoni con le minacce, con le pene, con le paure? Avranno il sopravento, o Ermodoro, quelli che obediranno alle tue leggi. Non isdegnarti. L'indole mia presagisce, la quale è per ciascuno il suo genio. Sì: obediranno, e di loro sarà tutto il potere, di loro che imitano la natura. Il corpo schiavo dell'anima, coabita con l'anima, e l'intelletto non si grava che i suoi servi coabitino con lui, e la terra, la parte di minor valore dell'universo, regna insieme con il cielo, e il cielo non rifiuta un mortale fondamento, nè il cuore gl'intestini, la cosa più sacra che sia nel corpo, le più vili. Ma dio non ricusò di dar la luce degli occhi a tutti egual-

mente e di aprire la via all'udito e al gusto e all'olfatto e alla memoria e alla speranza e non interchiuse a gli schiavi la luce del sole, avendo censito tutti quanti gli uomini a cittadini del mondo: ma gli Efesii stimano la città loro oltremondana, nè si credon degni di ciò che è comune . . . [1] guardate di non operare empiamente governandovi al contrario di dio. Volete (dunque) esser sempre in odio a gli schiavi, e per il tempo di prima in cui v'avranno servito e per quello dopo in cui resteranno esclusi dagli onori [2]? Perchè dunque li facevate liberi, se non li stimavate meritevoli? Forse perchè secondarono le vostre passioni? V'adirate dunque con quelli che per voler del destino vi prestarono i (malvagi) servigi e non con voi stessi che per malvagità li ordinaste? Erano essi da compiangere chè sostenevano (di fare) del male, per paura, e voi da esecrare che ordinavate le cose turpi: e allora servivate a padroni più duri e servite anche ora temendo coloro a cui avete comandato. Che volete dunque? Che escan tutti insieme dalla città e, usciti che siano, fondino una città loro, esecrandovi e decretando per i figli dei figli vostri l'interdetto? Voi vi apparecchiate delle guerre, o Efesii, e per i figli vostri che nasce-

---

[1] *Excidisse verbum suspicor.* Byw.

[2] Aveva detto prima che si trattava di dare o di negare i diritti politici a gli schiavi liberati: liberati e privi d'eguaglianza, essi odierebbero ancora chi li tenesse in tale stato d'inferiorità.

ranno e per quelli che son per nascere da loro. Vedranno, o Ermodoro, gli Efesii, ciò che (toccherà) loro: tu che sei buono sta sano [1].

NOTA

Il presente volume era già licenziato alle stampe, quando è escita per cura della casa Weidmann di Berlino, la seconda edizione dell'*Herakleitos von Ephesos* (1909, di pp. XVI-84) estratta dall'opera maggiore del Diels, *die Fragmente der Vorsokratiker*, ritoccata in alcuni particolari e corredata di un'ampia introduzione.

Fortunatamente questa nuova pubblicazione non modifica in alcuna forma sostanziale i testi dell'edizione precedente. Mi riserbo di darne ampia e particolareggiata notizia in sede di recensione, su *La Rivista di Filologia e d'Instruzione classica*: qui basta far conoscere che l'introduzione del Diels espone come in un quadro

[1] A queste epistole il Bywater (p. 79) fa seguire un brano di Zosimo analogo a gli estratti pseudo-ippocratei che ho dato secondo il testo del Diels. Il brano è tratto dal libro della virtù delle acque e della loro composizione (Fabricius *Bibl. Gr.* VIII 71 ed. Harl.) che si trova nel Höfer *histoire de la chimie* I 499 Paris 1842. Ma tali tarde derivazioni come poco aggiungono a ciò che sappiamo, così sono anche di ben scarsa importanza.

d'insieme la figura di Eraclito, nella sua realtà storica e filosofica, e che l'apparato delle note condensa, compie e precisa ciò che l'insigne filologo alemanno aveva disperso su l'Efesio nelle note alla prima edizione dell'*Herakleitos von Ephesos* (1901) ed alla prima (1903) e seconda edizione, in due volumi (1906-1908), dei *Fragmente*.

Quanto ai testi, il nuovo volumetto non reca che le seguenti poche modificazioni, la più gran parte di metodo.

1° Test. **4** *c*: (p. 99) posta come nota alla Test. **1** (5).

2° » **10**: divisa in due, **10** e **10 b**, ed intercalata da una nuova,

3° » **10 a**: contenente un passo d'Aristotele ed uno di Plutarco da riferirsi l'uno ad una conferma della generazione delle cose per il fuoco, l'altro ad una relazione tra Eraclito e gli Stoici, Orfeo ed Esiodo.

4° » **12**: V'è aggiunto un passo di Plotino su la permanenza del sole.

5° » **13**: è chiarita con una complessa nota la formazione dell'anno cosmico eracliteo.

6° » **21**: v'è aggiunta una linea di Teodoreto, a spiegazione della strana finalità attribuita alla vita nel passo precedente.

7° Framm. **7, 105**: v'è in più la breve introduzione delle singole fonti, la quale è invece soppressa nei

8° Framm. **9, 31, 120**: in quest'ultimo è anche soppressa l'ultima linea.

9° Imit. **1**: vi sono aggiunti due numeri (3, 4) del testo pseudoippocrateo.

10° Imit. **3** 2: è soppresso il testo di Clemente su Cleante, che è dato in nota.

Queste modificazioni non mutano in alcuna guisa, nè quanto ai concetti generali, nè quanto ai testi, nè quanto alle note, aumentate e chiarite, le linee fondamentali in cui ha voluto mantenersi il presente lavoro.

INDICE DEI NOMI

INDICE DEI NOMI

N. B. — Non son compresi in quest'indice i nomi degli autori dati nella bibliografia, e di quelli che rappresentano le fonti dei vari testi, notati in margine a ogni pagina.



INDICE